

# Ricœur et la philosophie de l'action dans *Soi-même comme un autre*

par benjamin douplat

## Table des matières

<u>AVANT-PROPOS</u> .....	2
<u>INTRODUCTION</u> .....	3
1. La triple intention .....	3
2. Le Cogito et l'Anti-Cogito.....	3
3. Vers une herméneutique du soi.....	5
<u>PREMIER ENSEMBLE (philosophie du langage)</u> .....	7
<u>LA PERSONNE ET LA RÉFÉRENCE IDENTIFIANTE (Approche sémantique)</u> .....	7
1. Individu et individualisation.....	7
2. La personne comme particulier de base.....	9
3. Les corps et les personnes .....	9
4. Le concept primitif de personne.....	10
<u>L'ÉNONCIATION ET LE SUJET PARLANT (Approche pragmatique)</u> .....	12
1. Énonciation et actes de discours.....	12
2. Le sujet de l'énonciation.....	14
a. Le pacte énonciateur – énonciation .....	14
b. La discordance énonciateur – énonciation .....	15
3. La conjonction des deux voies de la philosophie du langage.....	18
<u>SECOND ENSEMBLE (philosophie de l'action)</u> .....	20
<u>UNE SÉMANTIQUE DE L'ACTION SANS AGENT (Approche sémantique)</u> .....	20
1. Le schéma conceptuel de l'action et la question qui ?.....	20
2. Deux univers de discours : action contre événement, motif contre cause.....	21
3. L'analyse conceptuelle de l'intention.....	24
4. Sémantique de l'action et ontologie de l'événement.....	27
<u>DE L'ACTION À L'AGENT (Approche pragmatique)</u> .....	32
1. De la sémantique de l'action à la pragmatique.....	32
2. Le couple Akôn/ Hékôn.....	33
3. La prohairésis ou le choix préférentiel.....	35
4. Attribution et ascription.....	35
5. Les apories de l'ascription.....	37

# AVANT-PROPOS

Je propose, dans les pages qui suivent, des notes de lecture portant sur les quatre premières études de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricoeur. Elles visent à éclaircir le thème porté au programme de l'agrégation de philosophie (session 2006-2007), à savoir l'action. Personne n'ignore qu'en 1969, à la mort de Jean Hypollite, Paul Ricoeur s'était porté candidat au Collège de France, afin d'y établir une chaire de philosophie de l'action. Celle-ci ne vit jamais le jour, mais Ricoeur n'a pas pour autant interrompu ses investigations concernant l'action.

L'ouvrage ici considéré est, de ce point de vue, exemplaire. Il fait le lien, à partir de la thématique de l'identité-ipséité, entre l'apport analytique et la contribution phénoménologique/herméneutique à la philosophie du sujet ; d'un sujet qui se dit et qui agit, pour ne citer que l'orientation des deux grands ensembles que je présente ici. De fait, si le sujet se dit et s'atteste dans la langue, l'action elle aussi se dit et se raconte. Le lien entre philosophie du langage et philosophie de l'action est donc étroit.

Je me borne dans ce bref travail à rendre le propos de Ricoeur dans les deux groupes d'études mentionnés. Parfois, j'élucide ou dilue son propos, toujours dense et concis, afin de le rendre plus clair et de dégager toutes les implications de sa pensée. J'utilise donc indifféremment les premières personnes du singulier et du pluriel, sachant que je ne fais qu'exposer des idées dont je suis le porte-voix. Toutes obscurités ou toutes erreurs, voire toutes imprécisions relatives à mon mode de présentation, me sont strictement imputables.

Afin de situer l'entreprise de Ricoeur, j'ai cru bon de prendre en note la préface elle-même de l'ouvrage. Celle-ci insiste entre autre sur la méthode herméneutique et le plan des médiations qu'elle ne cesse de déployer. De ce point de vue, les implications plénières des thèses énoncées en liminaires n'apparaissent qu'en fin de volume. Je précise donc que pour ma part, je quitte Ricoeur au terme de son analyse conjointe des philosophies du langage et de l'action, avant même qu'il ne s'intéresse aux implications proprement pratique de l'action. Pour cela, j'ai entrepris de fournir une seconde série de notes, afin de compléter celle-ci et de rendre justice au propos de Ricoeur, que je ne voudrais en aucun cas tronquer.

Cela me permet enfin de préciser le rôle du premier ensemble (philosophie du langage) par rapport au thème qu'est l'action. Le détour par la philosophie du langage pourrait paraître fastidieux, quoi qu'il délivre des aperçus éclairants sur nombre de sujets possibles (langage et pensée, le signe, le discours, énonciation-énoncé, les philosophies du langage), mais il s'avère nécessaire à la compréhension des développements ultérieurs, eu égard au rôle que joue la philosophie du langage dans la philosophie analytique de l'action et que cristallise la notion de description. En ce sens, elle permet de saisir la critique – constructive et accueillante – de Ricoeur à l'encontre d'une tradition de pensée qui n'est pas la sienne.

# INTRODUCTION

## 1. La triple intention

Le soi : celui-ci permet de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : « je pense » ; cette première intention trouve un appui dans les langues qui opposent « soi » à « je ». Soi est en effet un pronom réfléchi. Or, celui-ci correspond à la troisième personne (moi, toi, soi) ; cependant, on peut le rapprocher du « se » de l'infinitif (« se présenter »), si l'on considère que c'est l'infinitif du verbe – avant même ses déclinaisons – qui exprime sa pleine signification. Ainsi, le « se » désigne le réfléchi de *toutes* les pronoms personnels et même des impersonnels (chacun, quiconque, on). Ce détour n'est pas vain, puisque le « soi » possède la même amplitude dès qu'il est associé au « se » : « se désigner soi-même ». Le « soi » prend même le statut de complément du nom, comme dans l'expression « le souci de soi » ; il est ainsi substantivé : le Soi.

Le même : par le biais de ce terme, il s'agit de distinguer deux significations de l'identité ; selon que l'on entend par identique l'équivalent de *l'idem* ou de *l'ipse* latin. Tandis que le même comme l'identique est employé dans les comparaisons et a pour contraires : autre, contraire, distinct, divers, inégal, inverse ; l'identité-*ipse* ne renverra pas à des assertions concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité.

L'autre : la troisième intention s'enchaîne avec la seconde, puisqu'elle met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmeté, à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi. Or, tant que l'on reste dans l'identité-mêmeté, l'autre n'est qu'un antonyme (autre, contraire, distinct, etc.). Il en va tout autrement si on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Soi-même comme un autre, ce n'est donc pas soi-même *semblable* à un autre, mais soi-même *en tant que*... autre.

## 2. Le Cogito et l'Anti-Cogito

Le Cogito n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime ; pour cela, Descartes fait usage d'un doute métaphysique et hyperbolique. Mais, en retour, le « je » qui se fonde n'est à vrai dire personne. Dans la formule « Je suis, j'existe »<sup>1</sup>, le verbe être est pris de manière absolue et non comme copule. Cette indétermination explique sans doute que Descartes soit contraint, pour développer la certitude acquise, de lui adjoindre une question nouvelle, à savoir celle de savoir *ce que je suis*. Le *quoi ?* implique une recherche prédicative, au point que le « je » perd définitivement toute détermination singulière devenant pensée, c'est-à-dire entendement. L'identité du sujet est donc ponctuelle, anhistorique ; c'est celle d'un même qui échappe à l'alternative de la permanence et du

---

1 Deuxième Méditation, AT, IX, 19.

changement dans le temps, puisque le *Cogito* est instantané.

Mais, le *Cogito* se maintient-il tout du long dans sa position de première vérité ? Ce serait le cas si, dans l'ordre des raisons, toutes les autres vérités procédaient de la certitude du *Cogito*. Or, la certitude du *Cogito* demeure subjective, notamment quant à l'hypothèse du malin génie : la certitude est intérieure au doute. Descartes substitue donc l'*ordo cognoscendi* à l'*ordo essendi* où Dieu devient le premier anneau<sup>1</sup>. L'idée de moi-même est donc transformé par celle que je trouve en moi, l'infini, et qui correspond à Dieu : « J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même »<sup>2</sup>. Il y a ici fusion de l'idée de Dieu et de moi-même ; Descartes aperçoit le bénéfice, à savoir l'élimination de l'hypothèse du Dieu menteur, mais manque l'écueil constitutif de sa démarche : le cercle de l'ordre des raisons n'est-il pas devenu un cercle vicieux ?

L'alternative est ouverte : soit l'on voit avec Spinoza et Malebranche le *Cogito* comme une vérité abstraite. L'*Éthique* prend le discours de la substance infinie comme seul fondement ayant une valeur. La problématique du soi s'éloigne de l'horizon philosophique. Soit, pour tout le courant de l'idéalisme (Kant, Fichte, le Husserl des Méditations), la seule lecture cohérente du *Cogito*, c'est celle pour laquelle la certitude alléguée de l'existence de Dieu est frappée du même sceau de subjectivité que la certitude de ma propre existence. Le *Cogito* n'est donc pas une première vérité, que suivrait une seconde, etc. mais le fondement qui se fonde lui-même, incommensurables à toutes les propositions, non seulement empiriques, mais transcendantales. Pour éviter dans l'idéalisme subjectiviste, il faut se dépouiller de toute résonance psychologique, à plus forte raison de toute référence autobiographique.

La problématique du soi en ressort en un sens magnifiée, mais au prix de la perte de son rapport avec la personne dont on parle, avec le je-tu de l'interlocution, avec l'identité d'une personne historique, avec le soi de la responsabilité.

Nietzsche est celui qui s'attaque à la prétention de la philosophie de s'ériger en science, au sens fort d'une discipline du fondement. C'est pour cela qu'il s'en prend au *Cogito* cartésien qui représente ce type d'intention. L'attaque contre le prétention fondationnelle de la philosophie prend appui sur le procès du langage dans lequel la philosophie se dit. Ainsi, les tropes ne constitueraient pas des ornements surajoutés à un discours de droit littéral, non figuratif, mais sont inhérents au fonctionnement le plus primitif du langage. Ce qu'il faut montrer, c'est que dans l'anti-*Cogito* de Nietzsche on ne trouve pas l'inverse du *Cogito* cartésien, mais la destruction de la question même à laquelle le *Cogito* était censé apporter une réponse absolue.

En effet, Nietzsche affirme la phénoménalité du monde intérieur, celui-ci s'alignant sur le monde extérieur, non pas au sens où il deviendrait objectif, mais précisément parce qu'il se donne comme arrangement, simplification, schématisation, interprétation. De même que la causalité dissimule le jeu des forces sous l'artifice de l'ordre, c'est encore poser une unité tout à fait arbitraire que de se référer au « penser », à part de la foisonnante multiplicité de instincts.

---

1 Ce passage s'effectue au cours de la Troisième Méditation.

2 Troisième Méditation, AT, IX, 36.

### 3. Vers une herméneutique du soi

L'herméneutique du soi essaie de se situer au-delà de l'alternative du cogito et de l'anti-cogito. A partir des trois grammaticaux dégager initialement, il s'agit de voir comment la philosophie répond conceptuellement à ces problèmes. Ainsi, à l'usage du « se » et du « soi », au dédoublement de l'idem et de l'ipse, à la corrélation entre soi et l'autre que soi, correspondent les trois traits majeurs de l'herméneutique du soi :

- Le détour de la réflexion par l'analyse ;
- La dialectique de l'ipséité et de la mêmeté ;
- La dialectique de l'ipséité et de l'altérité.

La perspective générale s'articulera autour d'une question (qui ?) et de sa réponse (soi), que l'on déclinera ainsi : qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? qui est le sujet moral d'imputation.

**A.** Le premier ensemble relève d'une philosophie du langage. Ainsi, le recours à l'analyse, au sens donné à ce terme par la philosophie analytique, est le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position de soi. Ici, la question qui ? se divise en deux : *de qui* parle-t-on quand on désigne sur le mode référentiel la personne en tant que distincte des choses ? Et *qui* parle en se désignant soi-même comme locuteur (adressant la parole à un interlocuteur) ?

**B.** Le second ensemble relève d'une philosophie de l'action et découle du premier. En un sens, celui-ci sert d'organon, dans la mesure où c'est dans des énoncés, donc des propositions, singulièrement sur la base de verbes et de phrases d'action, qu'il est parlé de l'action, et où c'est dans des actes de discours que l'agent de l'action se désigne comme celui qui agit.

En un second sens, le rapport entre les deux s'établit lorsqu'on considère que les actes de discours sont eux-mêmes des actions et où, par implication, les locuteurs sont aussi des agissants. La question *qui parle ?* et la question *qui agit ?* apparaîtront ainsi très étroitement entrelacées.

**C.** Le troisième ensemble abordera la question de l'identité personnelle, notamment via la temporalité et la dialectique entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. Le concept d'action – dont le récit est la mimésis – recouvrera alors l'amplitude que présentait le concept aristotélicien de praxis, à l'encontre des délimitations auxquelles la sémantique de l'action aura soumis l'agir humain dans le sous-ensemble précédent. En même temps, le sujet de l'action racontée commencera à s'égaliser au concept plus large de l'homme agissant et souffrant.

D. Le quatrième ensemble proposera un détour par les déterminations éthiques et morales de l'action, rapportées respectivement aux catégories du bon et de l'obligatoire. C'est ici que la dialectique du soi-même et de l'autre trouvera son plein développement : l'autonomie du soi y apparaîtra intimement liée à la sollicitude pour le proche et à la justice pour chaque homme.

L'écart d'avec les philosophies du *Cogito* se fait donc dans la constatation fondamentale que dire soi, ce n'est pas dire je. Il ne s'agit plus alors de s'opposer à l'immédiateté du je suis, mais d'aller contre l'ambition de la placer dans la position du fondement dernier.

Le détour qu'impose le soi ne doit pas être compris comme pure dissémination. L'ensemble des études de l'ouvrage possède donc une unité thématique : l'agir humain. Mais l'unité que le souci de l'agir humain confère au tout n'est pas celle qu'un fondement ultime conférerait à une série de disciplines dérivées. Le trait essentiel qui va creuser l'écart repose dans le type de certitude à laquelle l'herméneutique du soi aboutit et qui se donne dans l'attestation.

# PREMIER ENSEMBLE

## LA PERSONNE ET LA RÉFÉRENCE IDENTIFIANTE

### Approche sémantique

Il s'agit de partir ici de la notion d'identification. Identifier quelque chose, c'est pouvoir faire connaître à autrui au sein d'une gamme de choses particulières du même type, celle dont nous avons l'intention de parler. On rencontre ici pour la première fois la personne, qui se distingue alors des choses. Identifier, à ce stade élémentaire, ce n'est pas encore s'identifier soi-même, mais identifier quelque chose.

### **1. Individu et individualisation**

La personne n'est pas d'abord quelque chose qui s'autodésigne (me voici!), mais une chose que nous distinguons par référence identifiante. Cela, il faut l'établir par une enquête préalable appliquée aux procédures par lesquelles nous individualisons un quelque chose en général, et le tenons pour un échantillon indivisible à l'intérieur d'une espèce.

Le langage en effet ne nous laisse pas dans l'alternative entre le conceptuel et l'ineffable, mais comporte des montages spécifiques qui nous mettent en mesure de désigner des individus. Ce qui intéresse ici, c'est la faculté d'individualisation commune à toutes les langues, l'opération plutôt que le résultat, puisque les langues naturelles possèdent des degrés variables de spécification.

L'individualisation est l'inverse de la classification, puisque celle-ci abolit les singularités au profit du concept. Or, une telle position ne met en avant que deux traits négatifs de l'individu, à savoir qu'il soit un échantillon non répétable et de plus non indivisible sans altération. Nous tombons alors du côté de l'ineffable. Il faut donc comprendre qu'on n'individualise que pour autant qu'on a conceptualisé et que l'on individualise en vue de décrire davantage. Le langage permet donc d'individualiser, mais il n'use pas alors des procédures qui lui permettent de conceptualiser, à savoir la prédication.

Logiciens et épistémologues regroupent sous le nom *d'opérateurs d'individualisation* des procédures aussi différentes que les descriptions définies – le premier homme qui a marché sur la lune, l'inventeur de l'imprimerie, etc. – les noms propre – la Lune, Paris, Socrate – les indicateurs – je, tu, ceci, maintenant. Désigner un individu et un seul, telle est la visée individualisante.

Un mot sur chacun des trois catégories d'opérateurs. La description définie consiste à créer une classe à un seul membre. Ce procédé paraît donc en continuité avec la classification et la prédication et paraît encourager la construction d'un langage sans noms propres ni indicateurs (pronoms personnels, déictiques). Or, comme le souligne Pariente<sup>1</sup>, il ne peut s'agir-là que d'une langue artificielle qui ne peut être qu'écrite et lue.

Quoi qu'il en soit, si les descriptions définies recourent à des procédés de classification et de prédication, c'est dans le but d'opposer le membre d'une classe à tous les autres. Voilà l'altérité minimum requise: *cet* élément de la classe, mais pas le reste de la classe. *En ce sens, la visée des descriptions définies est bien ostensive, même si le procédé est encore prédicatif.*

Les noms propres se bornent à singulariser une entité non répétable et non divisible, sans la caractériser, sans la signifier au plan prédicatif, sans donner sur elle aucune information. La dénomination singulière consiste à faire correspondre une désignation permanente au caractère non répétable et indivisible d'une entité, quelles que soient ses occurrences. La désignation singulière et permanente n'est pas faite pour décrire, mais désigner à vide. Presque insignifiant, le nom propre admet tous les prédicats. Là encore, la visée des noms propres est de désigner à chaque fois un individu à l'exclusion de tous les autres de la classe considérée.

Les indicateurs regroupent les pronoms personnels (« je », « tu »), les déictiques, qui regroupent eux-mêmes les démonstratifs (« ceci », « cela »), les adverbes de lieu (« ici », « là »), de temps (« maintenant », « hier », « demain »), etc. ; à quoi il faut ajouter les temps verbaux (« il venait », « il viendra »). Il s'agit précisément d'indicateurs intermittents, qui en outre désignent chaque fois des choses différentes. *Seul est déterminant le rapport de l'énonciation comme événement du monde.* « Ici », c'est le lieu tout proche de la source d'émission; « maintenant », c'est tout événement contemporain du message.

De cela, on peut tirer trois conclusions:

- L'individualisation repose sur des procédures spécifiques de désignation distinctes de la prédication, *visant* un exemplaire et un seul, à l'exclusion de tous les autres de la même classe.
- Ces procédures n'ont aucune unité en dehors de cette visée.
- Seuls les indicateurs visent le « je » et le « tu », mais ils n'ont aucun privilège, puisqu'ils gardent l'énonciation comme point de repère.

---

1 J.-C. Pariente, *Le Langage et l' Individuel*, Paris, A. Colin, 1973.

## **2. La personne comme particulier de base**

Comment passer de l'individu quelconque à l'individu que nous sommes chacun? Dans *Les Individus*, P.F. Strawson développe une stratégie qui consiste à isoler, parmi tous les particuliers auxquels nous pouvons nous référer pour les identifier (au sens d'individualiser), des particuliers privilégiés relevant d'un certain type, que l'auteur appelle « particuliers de base ». En ce sens, le concept de personne, comme celui de corps physique, serait un concept primitif, dans la mesure où on ne saurait remonter au-delà de lui, sans le présupposer dans l'argument qui prétendrait le dériver d'autre chose.

S'il fallait donner un ancêtre à cette stratégie, ce serait certainement le Kant de la Critique de la Raison pure, car c'est à une sorte de déduction transcendantale de la notion de personne que nous allons procéder. En tous cas, même s'il ne faut opposer sans condition la référence identifiant et l'auto-désignation, la personne reste pour l'instant du côté de la chose *dont* on parle, plutôt que des locuteurs eux-mêmes qui *se* désignent en parlant.

On peut toutefois se demander si l'on peut avancer bien loin dans la détermination du concept de personne sans faire intervenir le pouvoir d'auto-désignation qui fait de la personne non plus seulement une chose d'un type unique, mais un soi. Or, ce réquisit est intercepté par le critère d'identification de quoi que ce soit au titre de particulier de base. Ce critère est l'appartenance des individus à un unique schème spatio-temporel dont il est dit qu'il nous contient, que nous y prenons place nous-mêmes. La question du soi est occultée par principe par celle du même au sens de l'idem.

Ce qui importe à l'identification non ambiguë, c'est que les interlocuteurs désignent la même chose. L'identité est définie comme mêmeté et non comme ipséité. Elle met en garde d'emblée contre la dérive possible vers la référence privée et non publique, à quoi pourrait entraîner un recours prématuré à l'auto-désignation. En outre, le primat donné au même par rapport au soi est souligné par la notion cardinale de *réidentification*. Il ne s'agit pas seulement de s'assurer que l'on parle de la même chose, mais que l'on peut l'identifier comme étant la même chose dans la multiplicité de ses occurrences. Finalement, la mêmeté fondamentale, c'est celle du cadre spatio-temporel lui-même. Même veut dire unique et récurrent, sans s'intéresser pour l'instant à la manière dont nous-mêmes faisons partie du cadre. Or, c'est un immense problème de comprendre la manière par laquelle notre propre corps est à la fois un corps quelconque, objectivement situé parmi les corps, et un aspect du soi, sa manière d'être au monde.

## **3. Les corps et les personnes**

Le seconde grande thèse de Strawson dans *Les Individus* est que les premiers particuliers de bases sont des corps, parce qu'ils satisfont à titre primaire aux critères de localisation dans l'unique schème spatio-temporel. Cette priorité reconnue aux corps est de la plus grande importance pour la notion de personne, puisque ceux-là constitueront un unique référent doté de deux séries de prédicats, des prédicats physiques et des prédicats psychiques. Or, le primat de la question du corps renforce le parti pris de la

mêmeté, puisqu'en définitive ce sont les corps qui sont identifiables et réidentifiables comme étant les mêmes.

L'avantage de cette décision stratégique est d'éliminer, comme candidats éventuels, les événements mentaux (représentations, pensées, etc.), dont le tort pour ce type d'analyse est d'être des entités privées et non publiques. Leur sort n'est qu'ajourné (en tant que prédicats spécifiques des personnes), mais après qu'on les a délogé de la position dominante que leur conférait un certain idéalisme subjectif.

Deux corollaires majeurs découlent de cette thèse : 1) la personne ne pourra être tenue pour une conscience pure à quoi on ajouterait à titre secondaire un corps, ce qui implique l'importante dissociation entre la personne comme entité publique et la conscience comme entité privée. 2) La personne, à qui l'on attribue les prédicats mentaux et une conscience, n'est pas exclusivement exprimée par les pronoms de la première et de la seconde personne du singulier, comme ce serait le cas dans une théorie de l'énonciation réflexive. Ils sont attribués à quelqu'un qui peut être aussi une troisième personne.

Cependant, la position de Strawson aiguise quelques perplexités : comment puis-je en effet reconnaître un corps comme le mien, si tant est que cela suppose reconnue la force logique du soi ? Dois-je me contenter de la constatation suivant : « Ce que je nomme mon corps est au moins un corps, une chose matérielle »<sup>1</sup> ? À cela s'ajoute l'occultation accrue de la question du soi, au sens où l'ipséité est à chercher du côté de l'autodésignation liée à l'énonciation et non du côté de la chose dont on parle. En d'autres termes, une théorie de la réflexivité ne devra pas nous faire perdre le bénéfice de la possibilité de viser la personne comme une troisième personne. La difficulté sera donc de comprendre comment une troisième personne peut être désignée dans le discours comme quelqu'un qui se désigne soi-même comme première personne.

#### **4. Le concept primitif de personne**

Le caractère primitif du concept de personne se donne en plusieurs points, dont voici trois principaux :

- La détermination de la notion de personne se fait par le moyen des prédicats que nous lui attribuons. La théorie de la personne tient ainsi dans le cadre général d'une théorie de la prédication des sujets logiques. Ici, l'occultation du soi continue, puisque l'ascription<sup>2</sup> des prédicats à la personne ne porte aucun caractère spécifique qui la distingue de la procédure commune d'attribution.

---

1 *Les Individus*, p. 100.

2 Ricoeur traduit le verbe « ascribe » par « ascrire », qui se nominalise en « ascription »; cela afin d'éviter la confusion avec l'« attribution ». L'ascription, c'est ce que fait n'importe qui, chacun, on, à l'égard de n'importe qui, de chacun, on.

- La personne est la même chose à laquelle on attribue deux *sortes* de prédicats, les prédicats physiques que la personne a en commun avec les corps, et les prédicats psychiques qui la distinguent des corps. Devient ainsi insignifiant le sujet de l'ascription, son caractère sui-référentiel, au profit d'une attribution simple : il n'y a pas l'âme d'un côté, et le corps de l'autre, mais c'est la même chose qui pèse soixante kilos et qui a telle ou telle pensée.

Or, peut-on se contenter de l'argument selon lequel notre cadre de pensée est ainsi fait que nous ne pouvons opérer de référence identifiante à des personnes sans assumer l'identité du sujet d'attribution des prédicats ? Qu'en est-il de l'unité psychophysique sous-jacente à la référence à un soi ? La possession impliquée par l'adjectif « mien » est-elle de même nature que la possession d'un prédicat par un sujet logique ?

- Les événements mentaux ont ceci de remarquable, en tant précisément que prédicats, de garder le même sens qu'ils soient attribués à soi-même ou à d'autres que soi-même, c'est-à-dire à n'importe qui d'autre. Cette double ascription à quelqu'un et à n'importe qui d'autre est ce qui permet de former le concept d'esprit (*mind*), c'est-à-dire le répertoire des prédicats psychiques attribuables à chacun. Il n'y a donc pas de conscience pure au départ, comme nous le remarquons, mais pas non plus de moi seul : l'attribution à autrui est aussi primitive que l'attribution à soi-même. Je ne peux parler de façon significative de mes pensées, si je ne peux en même temps les attribuer potentiellement à un autre : « En bref, on ne peut s'attribuer des états de conscience que si on peut les attribuer à d'autres. On ne peut les attribuer à d'autres que si on peut identifier d'autres sujets d'expérience. Et on ne peut identifier d'autres sujets, si on peut les identifier uniquement comme sujets d'expériences, comme possesseurs d'états de conscience »<sup>1</sup>.

Or, l'analyse purement référentielle ne peut pas faire éternellement l'économie de la référence au soi. En effet, attribué à soi-même un état de conscience est ressenti ; attribué à l'autre, il est observé. Dire qu'un état de conscience est ressenti, c'est dire qu'il est ascriptible à soi-même, avec l'accent porté sur le soi. L'enjeu est alors de préserver la contrainte initiale de penser le psychique comme assignable à chacun, lors même que l'on fera appel à l'opposition entre « je » et « tu » pour donner toute sa force à l'opposition entre soi et autre que soi. Il y a sursumption d'une approche par l'autre.

---

1 *Les Individus*, p. 112.

# L'ÉNONCIATION ET LE SUJET PARLANT

## Approche pragmatique

Après avoir suivi la voie de la référence identifiante (on se rapporte à la personne à la troisième personne), nous allons suivre désormais la voie de l'énonciation, nouvelle manière

d'avoir accès à la problématique du soi. Cette seconde voie trouve son expression majeure dans la théorie des actes de langage (*speech-acts*) ou actes de discours. Ce faisant, nous passons d'une *sémantique*, au sens référentiel du terme, à une *pragmatique*, c'est-à-dire à une théorie du langage tel qu'on l'emploie dans des contextes déterminés d'interlocution.

Ce type d'investigation est prometteur puisqu'il ne met plus au centre de la problématique l'énoncé (qui se réfère à la troisième personne), mais l'énonciation, c'est-à-dire l'acte même de dire, lequel désigne réflexivement son locuteur. On met donc en scène le « je » et le « tu », comme impliqués nécessairement par la situation d'interlocution.

Le but sera de confronter in fine les contributions respectives des deux séries d'enquêtes, l'enquête référentielle et l'enquête réflexive, à une théorie du soi (du moins au plan linguistique), car de même que la détermination complète de la personne comme particulier de base s'est révélée impossible sans un recours à la capacité d'auto-désignation des sujets d'expérience, de même l'analyse complète de la réflexivité impliquée dans les actes d'énonciation ne pourra être menée à bien sans que soit attribuée à cette réflexivité une valeur référentielle d'un genre particulier.

En d'autres termes, pour l'enquête référentielle, la personne est d'abord la troisième personne, donc celle dont on parle. Pour l'enquête réflexive, en revanche, la personne est d'abord un moi qui parle à un toi. La question sera finalement de savoir comment le « je-tu » de l'interlocution peut s'extérioriser dans un « lui » sans perdre la capacité de se désigner soi-même, et comment le « il/elle » de la référence identifiante peut s'intérioriser dans un sujet qui se dit lui-même.

## **1. Énonciation et actes de discours**

Approches réflexive et référentielle ne s'opposent pas, si l'on considère que c'est sur le trajet de la référence que se produisent certaines complications conduisant à l'élaboration d'une théorie de l'énonciation. En effet, la réflexivité apparaîtrait comme un facteur d'opacité interférant avec la transparence présumée d'un sens qui, sans lui, se laisserait traverser par la visée référentielle.

Les Anciens tout comme les grammairiens de Port-Royal ont défini le signe comme une chose qui représente une autre chose, la transparence consiste en ceci que, pour représenter, le signe tend à s'effacer et ainsi à se faire oublier en tant que chose. Or, il est des circonstances où le signe s'atteste à nouveau comme chose et révèle sa structure éminemment paradoxale d'entité présente-absente. La circonstance majeure où s'atteste l'opacité du signe, c'est celle où le fait de l'énonciation, en se réfléchissant dans le sens de l'énoncé, vient infléchir la visée référentielle elle-même.

En termes modernes, ce paradoxe consiste en ceci que la réflexion du fait de l'énonciation dans le sens de l'énoncé fait partie intégrante de la référence de la plupart des énoncés de la vie quotidienne dans la situation ordinaire d'interlocution. Il s'agit donc de montrer de quelle façon la théorie des actes de discours contribue à la reconnaissance de ce facteur d'opacité des signes du discours, et de préciser la sorte de sujet qui ainsi promu.

Austin, dans « Quand dire, c'est faire » (*How to do things with words*), distingue deux classes d'énoncés, celle des performatifs et celle des constatifs. Les premiers sont remarquables en ceci que le simple fait de les énoncer équivaut à accomplir cela même qui est énoncé : « je promets ». Voici comment le « je » est d'emblée marqué : les performatifs n'ont la vertu de « faire-en-disant » qu'exprimés par des verbes à la première personne du singulier du présent de l'indicatif. L'expression « il promet » n'est en effet qu'un simple constatif.

Mais cette distinction devait être dépassée par Austin lui-même, ouvrant la voie à la théorie des actes de discours de Searle. L'opposition initiale est incorporée à une distinction plus radicale, qui concerne les niveaux hiérarchiques qu'on peut distinguer dans tous les énoncés, qu'ils soient performatifs ou constatifs. Ces niveaux désignent donc des *actes* différents. Si dire, c'est faire, c'est bien en termes d'acte qu'il faut parler du dire. Quels sont ainsi les actes enchevêtrés dans l'acte du dire ?

La distinction s'opère d'abord entre trois types d'actes : l'acte locutoire, illocutoire et perlocutoire. L'acte locutoire, c'est l'opération prédicative elle-même : dire quelque chose sur quelque chose. User d'ores et déjà du terme « acte », c'est souligner que *ce ne sont pas les énoncés qui réfèrent, mais les locuteurs qui font référence*. Ce ne sont pas non plus les énoncés qui ont un sens ou signifient, mais *ce sont les locuteurs qui veulent dire ceci ou cela, qui entendent une expression en tel ou tel sens*.

Ainsi, l'acte illocutoire vient s'articuler sur un acte plus fondamental, l'acte locutoire ou prédicatif. L'acte illocutoire consiste alors en ce que le locuteur *fait* en parlant ; ce faire s'exprime dans la « force » en vertu de laquelle l'énonciation compte comme constatation, commandement, conseil, promesse, etc. La notion de force illocutoire permet de généraliser l'implication du faire dans le dire au-delà des performatifs : dans les constatifs, un faire est inclus, le plus souvent non dit, mais que l'on peut exprimer par un préfixe tel que : « j'affirme que », en sorte que le préfixe des performatifs explicites devient le modèle pour l'expression linguistique de la force illocutoire de tous les énoncés.

Dès lors, le « je » est porté à l'expression et se révèle présent dans l'énoncé. De plus, cette énonciation qui se réfléchit dans le sens de l'énoncé, est d'emblée un phénomène bipolaire : elle implique simultanément un « je » qui dit et un « tu » à qui le premier s'adresse. « J'affirme que » égale « Je *te* déclare que ». Ainsi, commence à prendre forme un thème qui n'ira qu'en s'amplifiant dans les pages suivantes, à savoir que toute avancée en direction de l'ipséité du locuteur ou de l'agent a pour contrepartie une avancée comparable dans l'altérité du partenaire.

On peut rajouter à cela, la théorie de H. Paul Grice selon laquelle toute énonciation consiste en une intention de signifier qui implique dans sa visée l'attente que l'interlocuteur ait de son côté l'intention de reconnaître l'intention première pour ce qu'elle

veut être. L'interlocution ainsi interprétée se révèle être un échange d'intentionnalités se visant réciproquement.

Afin de préparer la confrontation entre théorie référentielle et théorie de l'énonciation réflexive, disposons quelques remarques critiques sur la nature du sujet exhibé par la théorie de l'énonciation.

## **2. Le sujet de l'énonciation**

Nous allons maintenant nous intéresser au rapport entre l'énonciation et l'énonciateur. À première vue, si la réflexion de l'énonciation dans l'énoncé introduit un degré d'opacité au sein de la visée référentielle qui traverse le sens de l'énoncé, il ne semble pas que le rapport – interne à l'énonciation – entre l'acte de discours en tant qu'acte et son auteur soit en lui-même opaque. Nous allons voir cependant quelles caractéristiques particulières possède le sujet même de l'énonciation, le « je » en tant qu'énonciateur.

### **a. Le pacte énonciateur – énonciation**

À la faveur de la mention du sujet dans les préfixes issus des performatifs explicites (« j'affirme que », « je promets que »), il devient possible de regrouper la théorie des actes de discours et la théorie des indicateurs évoquée une première fois sous le titre des procédures d'individualisation, c'est-à-dire dans la perspective d'une sémantique référentielle. Le profit est alors double pour chaque parti.

D'une part, l'analyse des actes de discours trouve dans le fonctionnement des indicateurs le complément requis pour arrimer l'énonciateur à l'énonciation. D'autre part, les indicateurs - « je », « ceci », « ici », « maintenant » – sont dissociés des deux autres catégories d'opérateurs, à savoir les noms propres et les descriptions définies, lesquels sont renvoyés à la sémantique, tandis que les premiers sont attirés dans l'espace de gravitation de la pragmatique.

Bien plus, mis en rapport avec l'acte d'énonciation, le « je » devient le premier des indicateurs ; il indique celui qui se désigne lui-même dans toute énonciation contenant le mot « je », entraînant à sa suite le « tu » de l'interlocuteur. Les autres indicateurs – les déictiques : « ceci », « maintenant », « ici » – se regroupent autour du sujet de l'énonciation: « ceci » indique tout objet situé dans le voisinage de l'énonciateur ; « ici » est le lieu même où celui-ci se tient ; « maintenant » désigne tout événement contemporain de celui où l'énonciateur prononce l'énonciation.

Le « je » devient donc le pivot du système des indicateurs, révélant son étrangeté. « Je » désigne si peu le référent d'une référence identifiante que ce qui paraît en être la définition, à savoir : « toute personne qui se désigne elle-même en parlant », ne se laisse pas substituer aux occurrences du mot « je ». Il n'y a pas d'équivalence, *au point de vue référentiel*, entre « je suis content » et « la personne qui se désigne est contente ». Cela atteste que l'expression n'appartient pas à l'ordre des entités susceptibles d'être identifiées par voie référentielle.

Un dernier trait scelle l'autonomie du sujet par rapport à l'approche de la référence identifiante. En effet, accolée à celle des actes de discours, la théorie des indicateurs, non seulement privilégie la première et la seconde personne, mais exclut expressément la troisième. Seul, le couple « je-tu » permet de définir une situation d'interlocution, en même temps que la troisième personne peut ne renvoyer qu'à une chose ou un animal. La troisième personne est donc grammaticalement inconsistante dans l'analyse du langage qui prend comme unité de compte l'instance du discours investie dans la phrase.

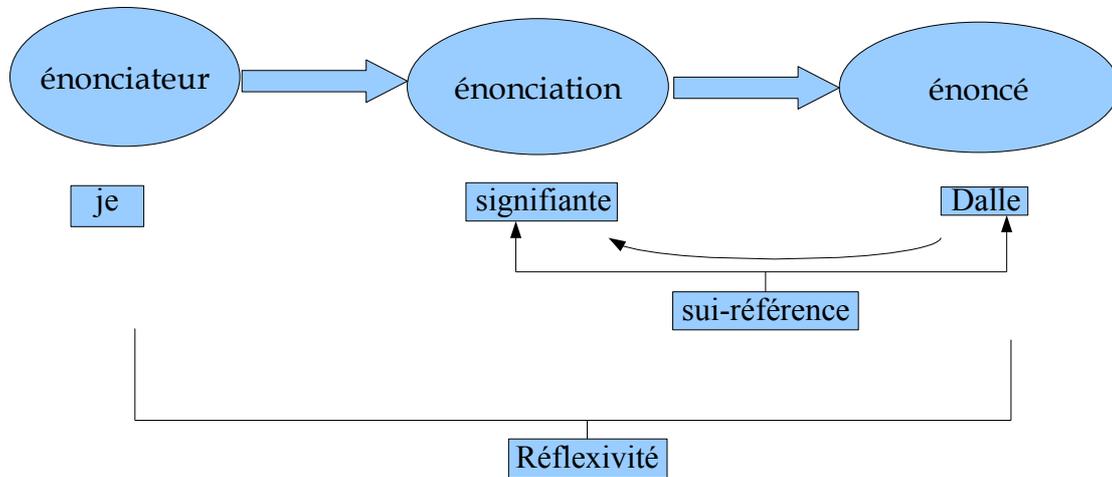
Cela dit, ce pacte noué entre l'énonciation et les indicateurs « je-tu », suivis des déictiques « ceci », « ici », « maintenant », rend-il impossible toute discordance entre la théorie de l'énonciation et celle de son sujet ?

### **b. La discordance énonciateur - énonciation**

Deux ou trois éléments que nous avons laissé passer inaperçus doivent nous alerter sur le rapport entre l'énonciateur et l'énonciation. Tout d'abord, la théorie des actes de discours prend appui sur l'*acte* et non sur l'*agent*. C'est d'ailleurs au prix de cette élimination que les conditions transcendantales de la communication peuvent être entièrement dépsychologisées et tenues pour des régulations de la langue, non de la parole. Mais, jusqu'où peut aller la dépsychologisation, si un ego doit être pris en compte ?

Ensuite, la réflexivité a jusqu'ici été attribuée, non au sujet de l'énonciation, mais au fait même de l'énonciation. La réflexivité est donc attachée à l'énonciation considérée comme un fait, un événement qui se produit dans le monde. Ce qu'on appelait un *acte* est devenu un *fait*. La réflexivité n'apparaît donc pas intrinsèquement liée à un soi au sens fort d'une conscience de soi. À travers la formule, « dans le sens d'un énoncé se réfléchit le fait de son énonciation », l'expression « se réfléchit » égale « se reflète ». Le paradoxe côtoyé est celui d'une réflexivité sans ipséité, un « se » sans « soi-même » :

Figure 1<sup>1</sup>:



*In fine*, au lieu d'opposer une réflexivité rebelle à toute caractérisation en termes de référence, on se contente d'opposer une sui-référence à une référence *ad extra*. En d'autres termes, au lieu d'opposer le « je » réflexif à sa désignation en troisième personne, on oppose l'énonciation, qui opère une référence inversée (ou rétro-référence) à sa factualité, à l'énonciation qui se réfère à quelque chose, ce dont on parle. La question est de savoir si sui-référence et réflexivité sont la même chose.

Or, s'il y a référence à la fois vers la chose signifiante et vers la chose signifiée, le « je » ne disparaît-il pas en tant que « je » ? L'acte ne devient-il pas alors une chose, comme le signe qui est une chose qui représente une chose ? En d'autres termes, si on ne prend en compte que l'énonciation, celle-ci se réifie, le sujet n'étant plus que celui qui énonce quelque chose, le support indifférent de l'énonciation. Ne perd-on pas alors le double profit qu'avait conquis la théorie de l'énonciation ? À savoir :

1 La figure 1 permet de saisir ce qui est en jeu dans l'énonciation. Le terme « dalle », par exemple, renvoie, dans la conception classique, en sa qualité de signe-énoncé, à l'objet « dalle » ou à son concept. Le signe indique, grâce à sa structure de présence-absence, ce qui n'est pas (là), ce qu'il n'est pas, mais dont il est le lieu-tenant. Apprendre une langue, selon cette conception formulée par Augustin, c'est donc apprendre à faire correspondre tel énoncé à tel concept. La théorie des actes de discours, quant à elle, pose l'énonciation comme source de signification : celle-ci est en soi signifiante, ce que n'est pas le signe. Je peux alors prononcer le mot « dalle » d'une manière neutre, en vue de désigner tel objet ou concept ; mais tout aussi bien, je peux l'énoncer comme un ordre, de façon à ce que l'on m'apporte une dalle: je dis alors « dalle! », etc. L'herméneutique du soi de Ricoeur entend remonter en-deçà de cette sui-référence, qui se structure autour de la référence *ad extra* (à un objet ou à un concept) de l'énonciation, qui s'opère grâce à l'énoncé, et de la référence à soi-même de l'énonciation, comme source de signification. Or, cette référence à « soi-même » n'est pas posée ici par un « soi », ou une ipséité, mais par une énonciation objective, sans agent. Il reste donc à savoir comment s'articule sur cette base, la réflexivité propre à l'énonciation, qui implique le locuteur dans ce qu'il dit, c'est-à-dire l'énonciateur. Le problème est celui de comprendre dans quelle mesure la sui-référence permet déjà d'évoquer une réflexivité pleine et entière.

- Ce ne sont pas les énoncés, ni même les énonciations qui réfèrent, mais les sujets parlants, usant des ressources du sens et de la référence de l'énoncé pour échanger leurs expériences dans une situation d'interlocution ;
- La situation d'interlocution n'a valeur d'événement que dans la mesure où les auteurs de l'énonciation sont mis en scène par le discours en acte et, avec les énonciateurs en chair et en os, leur expérience du monde, leur perspective sur le monde à quoi aucune autre ne peut se substituer.

Cette dérive de la pragmatique vers un concept de sui-référence<sup>1</sup>, où l'accent principal est mis sur la factualité de l'énonciation, suppose comme correctif une interrogation sur le sujet de l'énonciation et non pas seulement sur l'énonciation traitée comme un fait. Il s'agit donc bien de se poser la question *qui ?*, c'est-à-dire *qui parle ?*

L'expression « je » est par essence paradoxale. En tant que pronom personnel, il est un membre du paradigme des pronoms personnels et s'applique en conséquence à quiconque en parlant se désigne lui-même et qui, en assumant ce mot, prend en charge le langage tout entier. Il s'agit en ce sens d'un « *shifter* », ou embrayeur, en tant que terme vacant, à un seul énonciateur effectif actuel, qui assume, *hic et nunc*, la force illocutoire de l'acte d'énonciation.

Mais, c'est ici même que l'on bascule dans l'autre sens de l'expression « je » et qui se caractérise par la fixation qu'opère la prise de parole. En effet, « je » ne désigne à chaque fois qu'une personne à l'exclusion de tout autre, celle qui parle ici et maintenant. Appelons avec G.G. Granger ancrage ce renvoi à une position non substituable<sup>2</sup>.

Peirce lève ce problème en faisant référence à la dualité entre type et *token*, ou échantillon. Le type est de l'ordre du « à chaque fois que », l'échantillon de l'ordre du « une seule fois ». En vertu de cette dichotomie, le *shifter* exerce une fonction de distribution, prenant appui sur le « à chaque fois » qui règle l'assignation exclusive du terme « je » à un seul locuteur actuel. Or, cette approche a l'inconvénient de ne s'intéresser encore qu'à l'acte d'énonciation, non à l'agent lui-même. C'est en effet de l'acte, entendu comme un fait mondain qu'on peut dire qu'il n'a d'existence que dans l'instant où l'énonciation est produite. Le paradoxe surgit de nouveau dès lors que l'on affronte l'étrangeté du rapport que peut avoir un locuteur singulier avec la multiplicité de ses énonciations.

De fait, le sujet commun aux divers événements que constituent les différentes énonciations, est-il lui-même un événement, un fait ? Ce qui est en question désormais, c'est la notion même d'ancrage du « je ». Quel sens attacher en effet à l'idée d'un point de perspective singulier sur le monde ? Cette aporie qui nous arrête n'a cessé de revenir dans la philosophie de Wittgenstein, du *Tractatus* aux *Recherches philosophiques* et au *Cahier bleu*. Nous l'appellerons l'aporie de l'ancrage. Le point de perspective privilégié sur le monde, qu'est chaque sujet parlant, est la limite du monde et non un de ses contenus ; et pourtant

<sup>1</sup> Le problème est bien ici que l'on retrouve au sein de la pragmatique une forme dérivée de la référence : la sui-référence. Celle-ci occuperait la place normalement dévolue à la réflexivité, qui elle, se démarque de part en part de la référence, fût-elle à soi-même.

<sup>2</sup> G.G. Granger, *Langages et Épistémologie*, Paris, Klincksieck, 1979, 174-175.

l'ego de l'énonciation apparaît dans le monde, comme l'atteste l'assignation d'un nom propre au porteur du discours.

La non-coïncidence à soi entre le « je », limite du monde, et le nom propre qui désigne une personne réelle conduit à l'aporie ultime du sujet parlant. Tant que le retour réflexif de la pragmatique ne se faisait qu'au fait même de l'énonciation au détriment de l'ego, celle-là demeurait dans cachée.

### **3. La conjonction des deux voies de la philosophie du langage**

C'est pour résoudre cette aporie qu'il faut faire converger les deux voies de la philosophie du langage, la voie de la référence identifiante et celle de la réflexivité de l'énonciation. Au terme de la première voie, la personne apparaissait comme un particulier de base irréductible à tout autre : elle était le « lui » dont on parle à qui on attribue des prédicats physiques et psychiques. Au terme de la seconde voie, le sujet apparaît comme le couple de celui qui parle et de celui à qui le premier parle. Or, la convergence de ces deux voies ne peut s'effectuer que par les emprunts réciproques que chacune doit faire à l'autre.

Il s'agit en effet de pouvoir faire correspondre le « je », sujet d'énonciation, avec la personne, particulier de base irréductible. Il semble qu'à ce point de vue, la notion de sui-référence soit le mixte issu du recroisement entre réflexivité et référence identifiante. Avant que d'analyser ce recroisement, voyons comment il s'applique à d'autres indicateurs, tels que l' « ici » et le « maintenant », et *in fine* au « je » lui-même.

Le « maintenant » résulte de la conjonction du présent vif de l'expérience phénoménologique du temps et de l'instant quelconque de l'expérience cosmologique. Il ne s'agit pas de deux ordres de discours différents, mais d'une opération précise qui assure l'*inscription* du temps phénoménologique sur le temps cosmologique et dont le modèle est l'invention du temps calendaire. De cette inscription résulte un *maintenant daté*. Sans date, la définition du présent est purement réflexive : arrive maintenant tout événement contemporain du moment où je parle ; réduite à elle-même, la sui-référence du moment de la parole n'est que la tautologie du présent vif. Nous sortons de la tautologie en posant la question : quel jour sommes-nous ? Le maintenant daté est le sens complet du déictique maintenant.

Il en est de même de l' « ici », qui s'oppose au « là-bas », comme étant le lieu où je me tiens corporellement. Ce lieu a le même caractère de limite du monde que l'ego de l'énonciation. En ce sens, « ici » n'est nulle part. Or, dans la conversation, l'emploi du « ici » requiert un savoir topographique minimal, grâce auquel je puisse situer mon ici par rapport à un système de coordonnées dont le point origine est aussi quelconque que le temps cosmologique. Suite à son inscription, la signification complète du « ici » est un « ici » localisé.

Désormais, nous comprenons que la conjonction entre le sujet, limite du monde, et la personne, objet de référence identifiante, repose sur un processus de même nature que l'inscription. Le rapport entre le pronom personnel « je », pris comme sujet d'attribution, et

le nom propre, comme désignation de l'échantillon d'un particulier de base, est un rapport d'inscription au sens institutionnel du terme. L'appellation (l'attribution d'un nom) correspond ainsi à l'enregistrement sur la liste publique des noms propres, suivant les règles conventionnelles qui régissent l'attribution des patronymes et des prénoms.

L'expression est si bien appropriée que ce qu'on appelle l'acte de naissance d'une personne contient une triple inscription : un nom propre conforme aux règles d'appellation qu'on vient de dire, une date conforme aux règles de datation calendaire, un lieu de naissance conforme aux règles de localisation dans l'espace public, le tout inscrit sur les registres de l'état civil.

Ce n'est donc pas arbitrairement que la personne, objet de référence identifiante, et le sujet, auteur de l'énonciation, ont même signification : une inscription d'un genre spécial, opérée par un acte spécial d'énonciation, l'appellation, opère la conjonction.

Une dernière question se pose au sortir de ces quelques remarques : Peut-on fonder cette assimilation entre la personne de la référence identifiante et le « je » échantillon réflexif, sur une réalité plus fondamentale ? Pour cela, il faudra s'interroger sur la sorte d'être que nous sommes et dont le statut double du corps est le paradigme. En effet, celui-ci est à la fois une réalité physique observable et appartient à la sphère du propre, ou du « mien ». Cela fonde donc la structure duale du « je-un tel » ; autrement dit, le corps est à la fois un fait du monde et l'organe d'un sujet qui n'appartient pas aux objets dont il parle.

Cette étrange constitution du corps propre s'étend du sujet de l'énonciation à l'acte d'énonciation : en tant que voix poussée au-dehors par le souffle et articulée par phonation et toute la gestuelle, l'énonciation partage le sort des corps matériels ; en tant qu'expression du sens visé par un sujet parlant, la voix est le véhicule de l'acte d'énonciation en tant qu'il renvoie au « je », centre de perspective insubstituable sur le monde. In fine, c'est le statut ontologique de cet être que nous sommes, qui vient au monde sur le mode de la corporéité, qui sera en jeu.

# SECOND ENSEMBLE

## UNE SÉMANTIQUE DE L'ACTION SANS AGENT

### Approche sémantique

C'est maintenant le rapport de l'agent à son action que nous allons analyser, selon les ressources de la sémantique, puis de la pragmatique. Nous nous demanderons : qu'est-ce que l'action nous enseigne sur son agent ? Dans quelle mesure cet enseignement contribue-t-il à préciser la différence entre *ipse* et *idem* ?

Deux remarques : 1° il sera d'abord question de l'agent de l'action, de la même façon que dans l'analyse des particuliers de base, la personne dont on parle est désignée comme l'entité à laquelle des prédicats d'ordres différents sont attribués. 2° L'analyse porte sur les discours dans lesquels l'homme dit son faire, sans que l'on s'occupe ici de la dimension téléologique selon le bon ou déontologique selon le juste de l'action elle-même.

### **1. Le schéma conceptuel de l'action et la question *qui* ?**

L'action renvoie à un jeu de langage, c'est-à-dire à un réseau sémantique, qui contient des notions telles que circonstances, intentions, motifs, délibération, motion volontaire ou involontaire, passivité, contrainte, résultats voulus, etc. Une manière efficace de procéder à la détermination mutuelle des notions appartenant à ce réseau de l'action est d'identifier la chaîne des questions susceptibles d'être posées au sujet de l'action: qui fait quoi, en vue de quoi, comment, dans quelles circonstances, avec quels moyens et quels résultats ? Les notions clés du réseau de l'action tirent leur sens de la nature spécifiques qu'elles-mêmes s'entre-signifient : Qui ? Quoi ? Pourquoi ? Comment ? Où ? Quand ?

Un accès privilégié nous semble donné pour accéder à l'agent, via la question *qui* ? Or, la question du *qui* renvoie à la problématique du *soi*. Arendt montre qu'elle suppose une spécification propre à la philosophie de l'action (*La condition de l'homme moderne*, chap. 5) et qu'elle oppose au travail et à l'oeuvre. Alors que le travail s'extériorise entièrement dans la chose fabriquée, et que l'oeuvre change la culture en s'incarnant dans des documents, des monuments, des institutions, dans l'espace d'apparition ouvert par la politique, l'action est cet aspect du faire humain qui appelle le récit.

Cependant, dans la perspective de la théorie anglo-saxonne, la question *qui* ? offre des perspectives plus modestes. Il y aurait même un recul par rapport à Strawson: en effet, alors que celui-ci envisageait la question de l'attribution à un quelqu'un, tenu pour une même chose, la théorie de l'action occulte la dialectique entre les questions *quoi-pourquoi* ? et *qui* ? au profit du simple rapport entre les questions *quoi* ? et *pourquoi* ? Le défi sera *in fine* de prendre cette interrogation comme un détour enrichissant pour la question *qui* ?

L'occultation de la question *qui?* se donne déjà dans le détour de la référence identifiante, puisque la réponse sera alors un quelque chose conçu comme un élément du monde. La problématique de l'action comme événement va venir confirmer cela. Cependant, la référence identifiante permet de répondre à la question: *qui a fait cela ?* soit par un nom propre, soit par un démonstratif (lui, elle, celui-ci, etc.), soit par une description définie. Grâce à elle, le quelque chose devient un quelqu'un, même si elle n'atteint pas encore le soi. Elle permet d'accueillir sans discrimination toutes les réponses introduites par n'importe quel pronom personnel: je fais, tu fais, il fait, etc.

L'occultation de la question *qui?* serait donc plutôt à imputer au traitement réservé à l'action dans la philosophie de langue anglaise, qui se focalise sur la question de savoir ce qui vaut – au sens de « ce qui compte » – comme action parmi les événements du monde. C'est par rapport à la notion de « quelque chose qui arrive » que l'on s'emploie à déterminer le statut descriptif de l'action. Cette catégorie ontologique de l'événement, du « quelque chose qui arrive », est exclusive de la question *qui ?*

Cette importance du *quoi?* sur le *qui?* a été renforcée dans l'autre sens par la question *pourquoi?* Afin de déterminer ce qui vaut comme action (*quoi ?*), on a en effet cherché dans le mode d'explication de l'action (*pourquoi?*), le critère même de ce qui mérite d'être décrit comme action. L'usage du « parce que » dans l'explication de l'action est ainsi devenu l'arbitre de la description de ce qui compte comme action.

## **2. Deux univers de discours : action contre événement, motif contre cause**

La question sur le *quoi?* de l'action dans sa spécificité a tout d'abord conduit à distinguer action et événement: l'événement est ce qui arrive, tandis que l'action est ce qui fait arriver. Ce fossé logique s'exprime dans le rapport de ces deux catégories à l'idée de vérité. Ce qui arrive est l'objet d'une observation, donc d'un énoncé constatif qui peut être vrai ou faux; ce que l'on fait arriver n'est ni vrai ni faux, mais rend faux ou vrai l'assertion d'une certaine occurrence, à savoir l'action une fois faite (« c'est vrai, il l'a fait »).

Cette conception permet d'évacuer un certain nombre de préjugés, tels que celui de sensations kinesthésiques, qui nous feraient connaître comme un événement interne la production par nous des mouvements volontaires. Cela suppose donc un événement interne, qu'il faudrait observer et dont la question se résume ainsi : « Comment savez-vous que vous faites ce que vous faites ? ». La réponse étant : « Vous le savez en le faisant ».

La distinction entre faire arriver et arriver renvoie à celle que pose Anscombe, dans *l'Intention*, entre savoir-comment et savoir-que. Le savoir-comment procède d'événements qui sont « connus sans observation »; cette notion justifie que l'on parle à leur propos de « connaissance pratique ». La notion d'événements connus sans observation s'applique alors à des expressions telles que la position de mon corps ou la production de mes gestes. Le savoir du geste est dans le geste : « Cette connaissance de ce qui est fait est la connaissance pratique ».

Tous ces arguments ont toutefois l'inconvénient de prendre en considération le *quoi?* par rapport au *qui ?* conduisant à faire de l'action une espèce du genre événement, plutôt qu'un terme alternatif. C'est, ironiquement, la distinction entre événement et action qui va conduire à leur assimilation.

Le *quoi?* de l'action vient ensuite à se spécifier dans le *pourquoi?* Dire ce qu'est une action, c'est dire pourquoi elle est faite. On ne peut guère informer autrui sur ce que l'on fait sans lui dire en même temps pourquoi on le fait. Décrire, c'est commencer d'expliquer et expliquer plus, c'est décrire mieux. Le gouffre se creuse ici entre motif et cause.

Le motif est motif d'agir. Il est logiquement impliqué dans la notion d'action faite ou à faire, en ce sens qu'on ne peut mentionner le motif sans mentionner l'action dont il est le motif. La relation humienne de la causalité est, à l'inverse, paradigmatique en ce qui concerne le rapport externe entre cause et effet. L'argument a, sur ce point, la prétention d'être logique et non psychologique, en ce sens que la force logique de la connexion motivationnelle exclut que l'on classe le motif comme cause; le motif se laisse mieux interpréter en tant que « raison de », non point que toute motivation soit rationnelle, ce qui pourrait exclure le désir, mais du fait que la connexion entre « motif de » et action est une relation d'implication mutuelle. À l'appui de l'argument est souvent évoquée la grammaire du mot *wanting*, qui désigne l'envie au sens d'avoir envie-de et d'avoir envie-de-faire. L'envie, dans ce terme, ne peut donc être comprise dans une quelconque indépendance logique à l'égard du faire.

Cet argument va de le sens du premier qui tend à différencier action et événement, puisque l'envie n'est pas comprise comme un événement mental, une tension intérieur qu'il faudrait observer, mais elle comprise dans la trame de l'action elle-même, non pas de ce qui arrive, mais de ce qui fait arriver.

Une variante de cet argument consiste à dire qu'évoquer la raison d'une action, c'est demander de placer l'action dans un contexte plus large, fait de règles d'interprétation et de normes d'exécution, communes à l'agent et à la communauté d'interaction. L'argument ne trouve que toute sa force dans une pragmatique de l'action, notamment via la force illocutoire. Cependant, il révèle pour l'instant l'opposition entre deux schémas d'interprétation: expliquer et comprendre, opposition où l'interprétation est ce qui prolonge la compréhension. Interpréter, lit-on dans *Être et temps*, c'est développer la compréhension en disant en tant que quoi nous comprenons quelque chose. Rattacher une action à un ensemble de motifs, c'est, en ce sens, interpréter un texte ou une partie d'un texte en fonction de son contexte.

L'opposition entre motif et cause recoupe donc exactement celle entre action et événement. L'explication de l'action en termes de motifs renforce la description de l'action comme un « faire-arriver ». Selon Wittgenstein, action et motif appartiennent donc à un jeu de langage différent de celui de l'événement et de la cause et qu'il ne faut pas confondre.

Nous allons désormais aborder quelques réticences concernant cette dissociation avant d'envisager son rejet.

Tout d'abord, d'un point de vue phénoménologique, l'opposition entre cause et motif ne se justifie pas pleinement. La catégorie du désir (*wanting*) se donne plutôt comme une catégorie mixte, dont la pertinence est éludée dès que l'on tire le motif du côté de la raison d'agir. Même si l'on ne veut souligner par là que l'originalité du mode d'implication entre motif et action, le danger reste que la raison-de soit prise dans le sens d'une rationalisation de type technologique, stratégique ou idéologique et que soit occulté ce qui fait l'étrangeté même du désir, à savoir qu'il se donne comme un sens qui peut être exprimé dans le registre de la justification, et comme une force, qui peut être transcrite, d'une manière plus ou moins analogique, dans le registre de l'énergie physique.

Dans le langage ordinaire on demande ainsi : « Qu'est-ce qui vous a poussé faire ceci ou cela? » On dit même en anglais : « Qu'est-ce qui vous a « causé » à agir ainsi? » Il existe au moins trois situations types pour lesquelles se justifient une réponse de type causal. 1° La pulsion au sens psychanalytique (*Trieb, drive*), où l'on demande : « Qu'est-ce qui vous a poussé à faire ceci ou cela? » 2° La tendance : « Qu'est-ce qui vous amène d'habitude à vous conduire ainsi? » 3° L'émotion, dont l'objet est la cause et réciproquement : « Qu'est-ce qui vous a fait sursauter? », et l'on répond : « Un chien m'a fait sursauter ».

Ces trois contextes peuvent être rapprochés sous le titre général de l'affection ou de la passion. En effet, une certaine passivité apparaît toujours corrélatrice à l'action de faire. *Une action uniquement justifiée par les motifs d'un agent rationnel serait précisément sans désir.* Cela revient même à dire que les motifs de l'action ne seraient pas des motifs s'ils n'étaient pas aussi des causes. Quoi qu'il en soit, la question sera in fine de voir si un autre modèle causaliste, autre que celui de Hume, n'est pas requis parallèlement à la refonte de l'idée de motif réduite à celle de raison-de.

Pour l'instant, la critique essentielle contre la dichotomie entre motif et cause se fait sur un plan ontologique, puisque le terme absent est celui d'agent. Or, *c'est la référence à l'agent qui nous interdit d'aller jusqu'au bout de la double opposition entre faire arriver et arriver, entre motif et cause.* L'opposition est en effet plausible au niveau du couple *quoi/pourquoi*. Dans le vocabulaire de Strawson, elle revient à opposer les prédicats psychiques aux prédicats physiques, sous la réserve qu'une place soit faite au cas mixte du désir avec sa double valence de force et de sens. Mais ce qui est alors perdu, c'est l'attribution à la même chose – au même agent – des deux séries de prédicats. De cette attribution unique résulte que l'action est à la fois une certaine configuration de mouvements physiques et un accomplissement susceptible d'être interprété en fonction des raisons d'agir qui l'expliquent. Seul le rapport à un même particulier de base justifie que les deux jeux de langage ne restent pas juxtaposés, mais superposés, selon le rapport qui prévaut entre le concept de personne et celui de corps, et qui contraint à dire que les personnes sont aussi des corps.

Le renversement du rapport entre action et événement au niveau du *quoi?* et du rapport entre motif et cause au niveau du *pourquoi?* est donc lié à l'oubli des contraintes ontologiques que pose la théorie des particuliers de base, oubli qui sera scellé par la substitution d'une ontologie générale de l'événement à l'ontologie régionale de la personne.

Ce n'est toutefois que progressivement que la dichotomie entre action et événement et motif et cause va s'estomper au profit du couple cause/événement. Examinons le stade intermédiaire, celui de leur empiètement mutuel.

### **3. L'analyse conceptuelle de l'intention**

E. Anscombe consacre un ouvrage entier à *l'Intention*. Or, on attendrait volontiers d'une analyse conceptuelle de l'intention qu'elle ramène du couple *quoi/pourquoi* à la question *qui*? L'intention n'est-elle pas, phénoménologiquement parlant, la visée d'une conscience en direction de quelque chose à faire par moi ?

Curieusement, Anscombe n'entend pas l'expression en un sens husserlien, puisqu'elle ne veut rien connaître de phénomènes qui seraient accessibles à la seule intuition privée, et donc seulement susceptibles d'une description ostensive privée. Telle est, en effet, l'intention prise au sens d'intention-de... Cette sorte d'intention tournée vers le futur, et non vérifiée par l'action elle-même, n'est par principe accessible qu'à l'agent lui-même (comme lorsque je dis, par exemple, « je vais aller me promener »).

Pour une analyse conceptuelle qui n'admet qu'un critère linguistique public, c'est-à-dire quelque chose qui puisse être objectivement repéré par tous, l'intention isolée ne vaut donc pas. Seule compte la *déclaration* d'intention, l'intention devenue publique par son annonce. Cependant, la grammaire de surface de la déclaration d'intention est elle-même incertaine: rien ne distingue, de fait, le futur de l'intention (je vais me promener) de celui de l'estimation du futur (je vais être malade) et de celui du commandement (vous allez m'obéir). Est-ce à dire que l'analyse conceptuelle de l'intention soit impossible ?

L'obstacle est tourné par la considération de trois emplois de l'intention :

- 1° Avoir fait ou faire quelque chose intentionnellement ;
- 2° Agir dans une certaine intention ;
- 3° Avoir l'intention-de.

Seul le troisième emploi renvoie au futur et ne tombe sous l'analyse qu'au niveau de sa déclaration. Les deux autres en revanche ne sont que des qualifications secondes d'une action observable par tous. Anscombe commence donc par l'emploi adverbial du terme intention (« intentionnellement » et « action intentionnelle »), qui n'oblige à aucune violation des règles de la description.

Remarquons-le d'emblée, c'est cet emploi qui atteste le moins le rapport de l'agent à l'action, puisqu'il s'agit de l'acception 1° et non 3°, qui elle renvoie à la visée d'une conscience. Le critère de l'intentionnel – donc du *quoi?* de l'action – c'est en effet la forme assumée par certaines réponses données à la question *pourquoi?* En ce sens, c'est le *pourquoi?* qui gouverne le *quoi?* et qui, dans cette mesure même, éloigne de l'interrogation sur le *qui?*

La thèse centrale de *l'Intention* s'énonce dans ces termes: « Qu'est-ce qui distingue les actions qui sont intentionnelles de celles qui ne le sont pas ? La réponse que je suggère est que ce sont les actions auxquelles s'applique un certain sens de la question *pourquoi ?*; ce sens est bien entendu celui selon lequel la réponse, si elle est positive, fournit une raison d'agir ». Paradoxalement, c'est ce critère qui va donner lieu à une analyse très fine, riche en exemples mixtes, conduisant à une remise en cause de la dichotomie tranchée de l'analyse antérieure entre cause et motif.

Ce souci de distinction fine s'exprime d'abord dans l'investigation des cas où la question *pourquoi ?* n'a pas d'application. Aristote faisait déjà référence à de tels cas, dans son analyse de la *prohairesis* (choix préférentiel): cas d'ignorance ou cas de contrainte. Anscombe raffine: tout dépend sous quelle description de l'action l'agent n'était pas au courant de ce qu'il était en train de faire. X scie une planche, mais il ne sait pas qu'il s'agit-là de la planche de Smith. La première action est intentionnelle, la seconde ne l'est pas.

Cependant, c'est la distinction entre cause et motif qui pâtit de l'analyse. Autant les cas extrêmes restent tranchés (« Une figure grimaçante m'a fait sursauter » = cause ou « J'ai scié une planche pour avoir du petit bois » = raison d'agir), autant les cas mixtes sont plus intéressants (« La musique militaire m'excite, c'est pourquoi je marche en cadence » = cause mentale/cause ou dans le cas de la vengeance et de la gratitude, où les motifs regardent en arrière = motif/cause). Le critère de la question *pourquoi ?* est donc ferme, mais son application est étonnamment flexible, puisqu'elle rend floue la frontière entre raison d'agir, motif prospectif, cause mentale et cause tout court.

Qu'en est-il alors de la distinction entre action et événement? Là encore, la réponse est nuancée. Anscombe tient ferme que l'action intentionnelle est objet de description. En ce sens, le « quoi » de l'acte relève d'une connaissance qui peut être vraie ou fausse. Cependant, les actions intentionnelles, est-il dit, constituent une sous-classe des choses connues sans observation. Cette connaissance non-observationnelle de l'action, dite aussi connaissance pratique (savoir-comment et non savoir-que) ne fait pas peu pour séparer les jeux de langage.

Toutefois, ce type de connaissance pratique ne rapproche pas l'agent de son action, bien que le verbe soit précédé d'un pronom personnel. Il privilégie plutôt le résultat obtenu, qui est un événement: « je fais ce qui arrive ». Anscombe met ainsi résolument l'accent sur l'aspect objectif du désir. Ceci pour deux raisons : 1° le souci de rendre compte de la dimension d'évaluation inséparable de la dimension descriptive, sans pour autant introduire des considérations morales dans l'analyse conceptuelle. Ce qui compte pour le désir, ce n'est pas le manque et la tension ressentis par un sujet ainsi affecté, mais le « caractère de désirabilité », c'est-à-dire ce en tant que quoi quelque chose est désirable. 2° Le souci de fournir une transition intelligible entre l'action intentionnelle (au sens de « faire intentionnellement ») et action dans l'intention-de.

Ce second emploi du mot « intention » recouvre un motif prospectif. Mais l'agent n'est pas réintroduit pour autant. Plutôt, l'action est là et, pour la décrire, on l'explique. Or, l'expliquer par la visée d'un résultat ultérieur, c'est simplement procéder à un raisonnement pratique qui donne à la raison d'agir une complexité discursive en même temps que l'on place en position de prémisses un caractère de désirabilité. Le syllogisme pratique employé, mis au point par Aristote, est un raisonnement qui conduit à l'action.

Sa vertu est de faire apparaître un état de choses futur comme stade ultérieur d'un processus dont l'action considérée est le stade antérieur. L'accent est porté sur le « en vue de », plus que sur l'agent, c'est-à-dire sur la relation de dépendance entre deux états de choses.

L'implication mutuelle entre le *quoi?* et le *pourquoi?* joue à plein dans les deux sens: 1° de la description vers l'explication (telle raison d'agir fait de telle chose une action) et 2° de l'explication vers la description (choisir telle ou telle raison d'agir, c'est décrire différemment l'action: l'homme qui pompe de l'eau, empoisonne les habitants, déclenche une guerre, etc.)

Comment expliquer que ce rapport du *quoi/pourquoi* ait oblitéré la question *qui* ? C'est là sans doute l'effet d'un souci exclusif pour la *vérité* de la description et qui a tendu à effacer l'intérêt pour l'assignation de l'action à son agent. Or, cette assignation pose un problème, non plus de *vérité*, mais de *véracité*. La déclaration d'intention pose ce genre de problème, tout comme les cas d'allégation mensongère faite aux autres ou à soi-même, les méprises de l'auteur de l'action sur ses propres intentions, ou tout simplement les hésitations, les débats intérieurs placés par Aristote sous le titre de la délibération.

À cet égard, la relation moyen/fin n'épuise pas la signification de l'intention dans laquelle on agit. La question de la véracité relève d'une problématique plus générale de l'attestation, elle-même appropriée à la question de l'ipséité: *mensonge, tromperie, illusion, méprise* ressortiraient à ce registre. Si la possibilité de soupçonner la véracité d'une déclaration d'intention plaide contre son caractère de description et contre la prétention à la vérité attachée aux descriptions, cette possibilité même de soupçonner prouve à elle seule que le problème posé relève d'une phénoménologie de l'attestation qui ne se laisse pas réduire à une critériologie appropriée à la description.

Nous verrons en abordant l'identité narrative, que les tests de sincérité ne sont pas des purs vérifications, mais débouchent sur un acte de confiance. Anscombe reconnaît elle-même qu'*un seul* homme peut dire ce qu'est son intention. Mais ce dire est de l'ordre de l'aveu, qui n'est jamais l'équivalent d'une description publique: c'est une confession partagée. En ce sens, l'attestation échappe à la vision, si la vision s'exprime dans des propositions susceptibles d'être tenues pour vraies ou fausses. La véracité n'est pas la vérité, au sens d'adéquation de la connaissance à l'objet.

Anscombe échoue alors pour cette raison à rendre un compte détaillée dans l'intention en son troisième emploi, au sens d'intention-de. Celle-ci n'est plus analysée dans sa dimension de futurition. En faisant cela, on élimine l'intention de l'intention, son aspect dynamique, à savoir l'élan spécifique vers le futur où la chose à faire est à faire par moi, le même (*ipse*) que celui qui dit qu'il fera. Est perdu ce qui met l'intention sur la voie de la promesse.

#### 4. Sémantique de l'action et ontologie de l'événement

Dans la théorie de l'action de Davidson, le couple des questions *quoi/pourquoi* se voit aspiré dans une ontologie de l'événement impersonnel, qui fait de l'action elle-même une sous-classe d'événements. Le caractère téléologique qui distingue l'action de tous les autres événements se trouve rapidement subordonné à une conception causale de l'explication. Les actions s'insèrent alors dans une ontologie déclarée, qui fait de la notion d'événement, au sens d'occurrence incidente, une classe d'entités irréductibles à mettre sur un pied d'égalité avec les substances au sens d'objets fixes.

Dans l'essai de 1963, intitulé « Actions, Reasons and Causes », le fondement ontologique de la théorie de l'action dans une ontologie de l'événement n'est pas thématiqué en soi, mais il est supposé à chaque page. Il s'agit alors de réduire l'explication téléologique, qu'on est tenté d'associer à la description de l'action en terme d'intention, à l'explication causale.

Le caractère paradoxale de l'analyse vient de la reconnaissance initiale du caractère téléologique de l'action, qui la distingue des autres événements. Certes les actions sont des événements, en tant qu'elles désignent quelque chose qui arrive, mais la grammaire de surface des verbes eux-mêmes ne permet pas de discriminer entre les événements. De ce point de vue, la distinction entre arriver et faire-arriver tombe à l'intérieur de la circonscription des événements. C'est finalement l'intention qui constitue le critère distinctif de l'action parmi tous les autres événements.

Mais en quel sens faut-il prendre le mot intention ? Comme Anscombe, Davidson discerne plusieurs emplois du terme et se concentre sur l'usage adverbial (X a fait A intentionnellement) pour lui subordonner l'usage substantif (A a l'intention de faire X dans les circonstances Y). Cela lui permet, d'une part, de considérer l'action comme un événement échu (les exemples pris sont d'ailleurs au passé : « Brutus tua César ») et, d'autre part, cela est dû à la méfiance d'ascendance analytique à l'égard des entités mystérieuses que seraient les volitions, sans pour autant rejeter la notion d'événement mental, puisque les désirs et les croyances, qui seront dans un instant placés dans la position d'antécédent causal, sont bel et bien des événements mentaux. En soi, l'événement mental n'est pas déroutant, mais plutôt la sorte d'événement qui ne se laisse pas inscrire dans le schéma de la causalité antécédente qu'on va développer plus loin.

C'est finalement l'aptitude à entrer dans un schéma causaliste qui fait privilégier l'usage adverbial du terme intention. C'est cette inscription de la téléologie du plan descriptif dans la causalité du plan explicatif que l'on va maintenant établir.

À vrai dire, avec l'intention prise au sens adverbial, la description vaut explication. Décrire une action, comme ayant été faite intentionnellement, c'est l'expliquer par la raison que l'agent a eue de faire ce qu'il a fait. Autrement dit, c'est donner une explication en forme de rationalisation. C'est dire que la raison alléguée « rationalise » l'action.

Il faut donc expliciter ce que signifie rationaliser, puis montrer que la rationalisation est une espèce d'explication causale.

Rationaliser une action consiste à mettre en équation l'action intentionnelle et l'idée

que cette action est faite « pour une raison ». La rationalisation se décompose ainsi entre une *pro-attitude*, une attitude favorable ou inclination, qui inclut le désir, l'envie, mais aussi les obligations et les buts publics et privés de l'agent et une *croyance*, que l'action de l'agent appartient à cette catégorie d'actions.

C'est sur la base de cette équation que Davidson établit sa thèse majeure selon laquelle l'explication par des raisons est une espèce d'explication causale. Il s'agit d'abord pour lui d'une thèse de bon sens: ne demande-t-on pas ce qui a « conduit » quelqu'un à faire ce qu'il a fait ? C'est en outre une thèse homogène à toute l'ontologie de l'événement. Qu'est-ce que la causalité, en effet, sinon une relation entre des événements singuliers, discrets? Or, raison et action sont des événements, des événements distincts, qu'on peut nommer et décrire séparément, donc des candidats sérieux aux rôles de cause et d'effet.

Ajoutons cependant qu'il ne faut pas confondre théorie causale et théorie nomologique. Il n'est donc pas nécessaire de connaître une loi pour annoncer une relation causale. Cela permet de contourner les réticences contre l'interprétation causale de l'explication de l'action par des raisons.

Or, remarquons que nous avons exposé plus haut des doutes concernant une dichotomie trop nette entre motif et cause. Cependant, ces remarques se distinguent de celles de Davidson, dont le schéma causaliste reste trop humien. Il s'agit plutôt de présenter une interprétation de la motivation qui tout à la fois satisfasse à l'intuition phénoménologique (le caractère téléologique de l'action au sens d'intention-de) et offre une alternative à la théorie causaliste de Davidson. Si la phénoménologie de l'envie-de exige une refonte de l'idée de motivation qui tienne compte de la dimension de passivité qui paraît corrélative à l'action de faire, une refonte parallèle de l'idée de cause qui la dissocie du modèle humien paraît s'imposer.

Il s'agit donc de se placer en marge de la coupure entre cause et motif (jeux de langage) et du nouveau modèle davidsonien, qui propose une refonte de l'idée de motif, mais conserve intact le modèle humien, même s'il apparaît sous une forme atténuée. C'est ce même modèle qui a empêché de prendre en compte les cas où motifs et causes sont indiscernables, à savoir ceux où s'exprime l'idée d'efficience ou de disposition. On ne peut donc se satisfaire d'une réhabilitation de la cause, pour faire droit aux expériences où le motif est effectivement vécu comme cause.

C'est la grammaire des notions de *pulsion*, de *disposition*, d'*émotion*, bref, la grammaire du concept d'*affection*, qui exige que le caractère intentionnel de l'action soit articulé sur un type d'explication causale qui lui soit homogène. Celle-ci ne peut être que l'explication téléologique<sup>1</sup>.

Le véritable problème que pose l'analyse de Davidson n'est sans doute pas la réduction des raisons d'agir à des causes, mais le fait de savoir si l'intention prise au sens d'intention-de n'est qu'un dérivé de son usage adverbial.

Prise en son premier sens, l'expression apparaît dans des phrases au passé (« Brutus tua César »), ce qui permet de lui donner la forme d'un événement échu. Mais le temps verbal ne fait étrangement l'objet d'aucune analyse, ce qu'il n'est plus possible d'omettre si l'on considère l'intention-de, dont la dimension temporelle et sa direction manifeste vers le

1 Cf. Charles Taylor, *The explanation of behaviour*, Routledge and Kegan Paul, 1954.

futur pose alors problème. L'usage adverbial pourrait même apparaître comme une forme mutilée de l'intention-de, pour laquelle le délai entre intention et action est essentiel. Si l'on demande, en effet, pourquoi quelqu'un a-t-il fait ceci ou cela intentionnellement, celui-ci finira par élever l'intention-dans-laquelle il a agi au rang d'intention-de. Ceci va évidemment de pair avec une occultation accrue de l'agent.

Un tel soupçon trouve sa confirmation dans l'analyse de l'« intention pure », c'est-à-dire non accompagnée d'action. Dans l'article « *Intending* », de 1978, Davidson concède son erreur quant au statut résolument particulier de l'intention-de. Celle-ci présente des traits originaux tels que l'orientation vers le futur, le délai dans l'accomplissement, voire l'absence d'accomplissement et, en sourdine, l'implication de l'agent.

Davidson ne revoit pourtant pas son modèle et cherche plutôt à établir un nouveau facteur. Plusieurs candidats sont passés en revue: ne peut-on traiter le processus de formation de l'intention comme une action? C'est plausible: mais qu'est-ce qu'une action non observable? Assimilera-t-on alors l'intention à un acte de discours, tel que la promesse qui la rend publique? C'est plausible, mais il manque à l'intention le caractère d'obligation lié à la déclaration publique, qui distingue la promesse en tant qu'acte de discours. Ramènera-t-on alors l'intention à la croyance que l'on veut faire effectivement, ou que l'on fera si certaines conditions sont satisfaites? On est plus près du but, mais l'argument ne vaut au mieux que pour des intentions conditionnelles, qui ne dépendent que des facteurs extérieurs. Reste la solution consistant à reprendre à nouveau frais l'analyse de la pro-attitude sous la forme de l'analyse canonique de l'envie.

L'analyse antérieure a en effet négligé la composante évaluative, donc le rôle du jugement, dans la formation de l'envie. Former une intention, c'est arriver à un jugement. Davidson distingue ainsi deux types de jugement:

- Le jugement *prima facie*, qui n'est autre que la considération d'un caractère de désirabilité. C'est le désir, par exemple, de manger quelque chose de sucré.
- Le jugement inconditionnel (*all-out judgement*). Il s'agit d'un jugement supplémentaire selon lequel le caractère désirable suffit à l'action. Une chose est donc le jugement qui plaide en faveur d'une action, une autre celui qui engage l'action et y suffit. La formation d'une intention n'est rien d'autre que ce jugement inconditionnel.

Or, Davidson méconnaît les bouleversements qu'introduit en sous-main ce nouveau facteur. On lit à la fin de l'essai: « Les *intendings* purs constituent une sous-classe des jugements inconditionnels, à savoir ceux qui sont dirigés vers des actions futures de l'agent et qui sont formés à la lumière de ces croyances ». Or, cela implique un délai, une perspective temporelle ouverte sur le futur, qui découvre non seulement le caractère d'anticipation, de visée à vide, de l'intention (Husserl), mais aussi le caractère projectif de la condition même d'agent (Heidegger).

Pour ce qui est de l'anticipation de l'intention, c'est l'intention-de qui constitue l'usage de base du concept. Sa forme adverbial ne fait que recouvrir pour un moment sa

structure fondamentale. Pour ce qui concerne le caractère projectif, le cas est similaire. Dans son usage adverbial, en effet, l'intention apparaît comme une simple modification de l'action, laquelle peut être traitée comme une sous-classe d'événements impersonnels. Il n'en est plus de même de l'intention-de qui renvoie directement à l'agent à qui elle appartient.

Du coup, la question de priorité, au plan phénoménologique, entre les usages multiples de la notion d'intention renvoie au problème ontologique sous-jacent, celui de savoir si une ontologie de l'événement est apte à prendre en compte l'appartenance de l'intention – et, à travers celle-ci, de l'action elle-même – à des personnes.

C'est cet enjeu ontologique qui guide les essais regroupés sous le titre « Event and Cause ». L'argumentation vise à justifier la thèse selon laquelle les événements, dont les actions, méritent autant que les substances le titre d'*entités primitives*, si l'on appelle entités les réalités qui donnent une valeur de vérité aux propositions qui s'y réfèrent.

Ce critère frégéen d'assignation est commun à maintes écoles philosophiques, mais les applications divergent. Alors que, comme nous l'avons vu, Strawson fait de l'agent un particulier ultime (même s'il n'est pas encore à ce niveau un *soi*), Davidson met sur le même plan ontologique les substances et les événements. Dans le premier essai sur « La forme logique des phrases d'action », la coupure passe entre les entités fixes, les substances et les entités transitoires, les événements. Dans la phrase « Pierre a assené un coup », ce qui importe c'est que le verbe « assener » soit dit de Pierre et du coup. Pierre est substance, non pas en tant que distincte des choses matérielles, mais en tant qu'il porte l'événement. Celui-ci a donc même dignité ontologique que la substance, que celle-ci soit chose ou personne.

On peut aller même plus loin en montrant que l'assimilation de la pro-attitude et des croyances à des événements mentaux écartèle la personne entre substance et événement. Certes, face à l'événement, la substance n'a aucun privilège, mais quand il s'agit d'événements mentaux, la substance se fond alors dans la masse de tout ce qui arrive, c'est-à-dire des événements.

L'argument de Davidson pour un traitement indifférent des substances et des événements est le suivant: si l'explication de l'action par des raisons est une espèce d'explication causale, et si la causalité opère entre des événements particuliers, il faut bien que les actions soient des événements et que ces événements existent, pour assurer leur valeur de vérité aux propositions qui s'y réfèrent. À l'appui de cela, l'idée que l'on puisse identifier une même action sous plusieurs descriptions différentes. Comment cela est-il possible si les actions ne sont pas des entités particulières?

La question d'identité (la même action) fournit ainsi l'argument majeur de l'essai « The individuation of events ». Davidson se demande ce qui pose des événements comme distincts ou comme identiques. Or, le critère de même-té reste de part en part celui de l'*idem*, et non de l'*ipse* qui serait celle d'un soi. Or, cette occultation en retour de la question de l'agent procède de plusieurs choix stratégiques qui peuvent tous être mis en question :

➤ La prévalence de l'usage adverbial de l'intention sur l'intention-de, qui occulte la dimension temporelle d'anticipation qui accompagne le jet en avant de soi de l'agent lui-même.

➤ L'inclusion de l'explication téléologique par des raisons dans l'explication causale, qui a consacré l'effacement du sujet au bénéfice d'une relation entre événements impersonnels.

➤ Le parti pris de l'ontologie de l'événement. Sans remettre en cause sa validité, il s'agirait alors de mettre en avant une nouvelle ontologie, celle de l'être en projet, auquel appartiendrait de droit la problématique de l'ipséité, comme appartient de droit à l'ontologie de l'événement la problématique de la mêmeté<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ricoeur dit en note : « Ces deux ontologies sont-elles exclusives l'une de l'autre ? Je ne le pense pas ; elles sont, selon moi, simplement autres en raison de la différence entre leurs points de départ, incomparables. Davidson serait-il aussi accueillant de son côté à cette ontologie que je le suis à l'égard de la sienne ? Je ne sais ». Soulignons toutefois, comme le remarque lui-même Ricoeur, la modestie du propos de Davidson, émettant des doutes possibles concernant son ontologie.

# DE L'ACTION À L'AGENT

## Approche pragmatique

### 1. De la sémantique de l'action à la pragmatique

Le propos de cette dernière section est de remettre sur le chantier la question du rapport de l'action à son agent. Le réseau sémantique de l'action, nous l'avons-vu, semble pouvoir se passer d'une référence à la question *qui*? Or, est-il possible, en le prenant en sens inverse, de remonter jusqu'à l'agent. Est-il ainsi possible, faisant fond davantage sur une pragmatique du discours, de parcourir la chaîne des questions depuis la paire *quoi-pourquoi?* jusqu'à la question pivot *qui*?

L'obstacle majeur a été à ce niveau l'ontologie de l'événement. C'est dans cette situation bloquée qu'une reprise des analyses de Strawson peut paraître opportune. En effet, les trois thèses que pose l'auteur renvoie à un phénomène de langage que l'on peut appeler *ascription*. Rappelons ces thèses et, ensuite, analysons ce que recouvre le concept d'ascription :

- Les personnes sont des particuliers de base, en ce sens que toute *attribution* de prédicats se fait, à titre ultime, soit à des corps, soit à des personnes. L'attribution de certains prédicats à des personnes n'est pas traductible en termes d'attribution à des corps.
- C'est « aux mêmes choses » - les personnes - que nous *attribuons* des prédicats psychiques et des prédicats physiques. Autrement dit, la personne est l'entité unique à laquelle nous attribuons les deux séries de prédicats. Il n'y a donc pas lieu de poser une dualité d'entités correspondant à la dualité des prédicats psychiques et physiques.
- Les prédicats psychiques, tels qu'intention et motif, sont d'emblée *attribuables* à soi-même et à un autre que soi ; dans les deux cas, ils gardent le même sens.

C'est cette attribution trois fois nommée qui est mieux dénommée *ascription*. La question est de savoir si l'ascription d'une action à un agent n'est pas un espèce si particulière d'attribution qu'elle remette en question la logique apophantique de l'attribution (à savoir la référence identifiante, qui reste la visée fondamentale de Strawson). Il s'agit donc de retravailler la logique d'attribution ici suggérée depuis Strawson, en analysant le concept d'ascription. Nous verrons, dans la première aporie de l'ascription, que l'attribution sémantique révèle en effet un rapport de l'action à l'agent.

Si donc la sémantique de l'action trébuché sur le problème du rapport de l'agent à l'action, ce n'est pas tant dû à l'ontologie adverse de l'événement, mais au fait que l'ascription pose un problème que la sémantique (la référence identifiante selon Strawson) est mal armée pour résoudre. Sera-ce le cas de la pragmatique ? C'est ce que nous allons voir.

## 2. Le couple Akôn/ Hékôn

Que l'action dépende de l'agent, en un sens spécifique de la relation de dépendance, Aristote le laisse entendre, même s'il ne thématise pas pour lui-même ce rapport. Cela recoupe en tous cas l'intérêt qu'il manifeste pour la possibilité de soumettre l'action et son agent au jugement moral.

S'il ne possède pas un concept unifié de volonté (à l'inverse d'Augustin, Kant ou Hegel), Aristote donne un point d'ancrage au plan de l'action en commençant par délimiter un couple des actions « faites malgré soi » ou de « contre-gré » (*Akôn, akousios*) et des actions « faites de plein gré » (*hékôn, hékousios*)<sup>1</sup>. Suit une distinction plus fine à l'intérieur de ce premier cercle des actions exprimant un choix (il s'agit de celles « faites de plein gré »), à savoir celles qui expriment un choix préférentiel (*prohairésis*) que détermine au préalable la délibération (*bouleusis*). Comment, sur cette base, dire le rapport de l'action à l'agent ?

L'expression la plus abrégée de ce rapport réside dans une formule qui fait de l'agent le principe (*arkhè*<sup>2</sup>) de ses actions, mais en un sens de l'*arkhè* qui autorise à dire que les actions dépendent de (préposition *épi*) l'agent lui-même (*autô*)<sup>3</sup>. La relation de l'agent est ainsi exprimée par la conjonction entre le concept générique de principe et l'un des déictiques de la famille du soi.

La triple membrure de l'ascription – du rapport agent/action – que sont le contre-gré, le plein-gré et le choix préférentiel progressent jusqu'à faire coïncider théorie de l'action et théorie éthique. En effet, dans le choix préférentiel, je suis *responsable* de *mon* action. Quoi qu'il en soit, ce triple mouvement est essentiel à l'interprétation aristotélicienne de ce que nous appelons ascription.

Commençons par les actions faites à contre-gré, caractérisées par l'ignorance ou la contrainte, et dont Aristote dit: « Est fait par contrainte tout ce qui a son *principe hors [de nous]*, c'est-à-dire un principe dans lequel *on ne relève aucun concours de l'agent* ou du patient » (III, 1, 1110a 1-3). Ici, le principe de l'action ne dépend pas de l'agent, il est hors de lui.

Par contraste, « le principe qui [dans les actions faites de plein gré] meut les parties instrumentales de son corps réside *en lui [en autô]* et, les choses dont le principe est en l'homme même *[en autô]*, il dépend de lui [*ép'autô*] de les faire ou de ne pas les faire » (III, 1, 1110a 15-18). Ici, le principe réside dans l'agent et dépend de lui. Remarquons cependant l'usage de la préposition.

En effet, la préposition « dans » (*en*) prévaut sur la préposition « de » (*épi*)<sup>4</sup>. Ce ne sera plus le cas avec l'analyse plus précise (plus près de l'éthique, dira Aristote) du choix préférentiel (*prohairésis*).

---

1 Tricot rend ce couple par : volontaire–involontaire.

2 *Arkhè* bien ciré, par exemple.

3 Cf. Éth. Nic. III, 1, 1110a 17.

4 Je remarque ici que le second membre de phrase utilise la formule « dépend de » pour traduire « *ép'autô* ». Mais l'usage qui prévaut reste celui de la préposition *en*.

Pour l'instant, l'analyse linguistique du plein-gré et du contre-gré permet de mettre l'accent sur la conjonction entre *la notion de principe* et un *pronom* répondant à la question *qui?* (« nous », « quelqu'un », « chacun » et, évidemment, « lui-même » [*autos*]).

Or, cette conjonction pose un problème considérable, dans la mesure où la notion de principe ne *suffit* pas à marquer le sens pré-moral du volontaire au sens large et, *a fortiori*, le sens approprié au champ éthique du choix préférentiel. Nous découvrons donc au niveau du couple *âkon-hékôn* une aporie, qui pourrait se révéler fatale au niveau de la *prohairésis*, résolument placée sous le signe de l'imputation morale de l'action à l'agent. À quoi est due cette insuffisance de la notion de principe ?

Le principe est commun à toute investigation des choses premières, qu'elles quelles soient: il ne peut donc servir à départager le plan éthique du plan physique. Si la notion est commune au deux champs, c'est qu'il est question de devenir, de mouvement et de changement dans les deux cas. Nos modernes diraient: d'événement.

La notion plus spécifique de principe *interne* ou *immanent* n'a pas davantage valeur discriminante, car ce qui distingue les êtres naturels des produits de l'art, c'est précisément qu'ils ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos. Et les animaux n'agissent pas, au sens fort!

Pour résoudre cette aporie, le terme de principe est impuissant; la préposition *en* (« dans ») également, car le principe immanent est commun à tous les êtres naturels. C'est donc la *conjonction* entre le principe et l'un des termes qui répond à la question *qui?* qui va pallier ce problème: cette conjonction, c'est la préposition *épi* qui l'assure.

La conjonction qu'assure la préposition *épi* nous dévoile le trait marquant de la relation cherchée, à savoir: *un principe qui est soi, un soi qui est principe*. Mieux, la préposition *épi* atteste la spécificité du plan éthique, plus évidente, on l'a dit, dans la classe restreinte des actes choisis, décidés, préférés après délibération. On pourrait dire: « Moi, je suis le principe de ce que j'ai choisi, donc j'en suis pleinement responsable ».

Voyons ce qui s'opère dans la liaison particulière entre le principe et le pronom personnel via la préposition *épi*. En plaçant le « nous » (ou le « quelqu'un », le « moi-même ») paradigmatique en position de complément grammatical, la préposition installe le soi dans la position du principe. Inversement, en qualifiant le principe par la dépendance à « nous », elle déplace la notion de principe du plan physique au plan éthique. Là est l'essentiel : *la sorte de court-circuit instaurée entre arkhè et autos fait que chacun de ces termes est interprété en fonction de l'autre*. Dans cette interprétation mutuelle réside l'énigme de l'ascription.

### **3. La prohairésis ou le choix préférentiel**

C'est avec l'analyse de la *prohairésis*, du choix préférentiel (ou décision), que la détermination éthique du principe de l'action l'emporte sur sa détermination physique. C'est le choix préférentiel, en effet, qui rend l'action humaine susceptible de louange ou de blâme, dans la mesure où il permet de porter un jugement sur le caractère de quelqu'un (Cf. Éth. Nic. III, 4, 1111b 5 et 1111b 30).

Précisément, il est dit du choix préférentiel qu'il porte sur les choses qui dépendent de nous (*ta eph'hèmin*). Aristote met cependant directement l'accent, non pas sur le lien de dépendance, mais sur la délibération qui précède le choix: le pré-féré exprime le pré-délibéré. En cela, il anticipe sur nos analyses précédentes, où s'exprimait la neutralisation de l'attribution expresse à un agent.

Toutefois, Aristote ne tarde pas à préciser que nous ne délibérons que sur les choses qui dépendent de nous, que nous pouvons réaliser et qui sont objet d'actions. En ce sens, la délibération exprime ce lien subtil entre l'action et l'agent via la dépendance qu'elle implique de l'action à l'agent (Cf. Éth. Nic. III, 5, 1112a 30-34 ; 1113a 9-12).

Concluons sur ce premier point du rapport de l'agent à l'action par l'évocation de quelques expressions qui soulignent le caractère énigmatique de ce rapport. Deux d'entre elles particulièrement sont franchement métaphoriques.

La première opère un rapprochement entre principe et *paternité* (III, 5, 1113b 18-19). La seconde métaphore est politique et évoque la *maîtrise* : « De nos actions (...) c'est depuis le commencement jusqu'à la fin que nous sommes les maîtres » (1114b 31-32). On peut se demander à ce niveau si l'éthique elle-même ne demande pas de comprendre d'une manière métaphorique le principe « comme » soi et le soi « comme » principe. En ce sens, les métaphores expresses de la paternité et de la maîtrise seraient la seule manière de porter au langage le lien issu du court-circuit entre principe et soi.

Une dernière approche oblique de ce rapport d'ascription correspond à la notion de *sunaitioi* (co-responsables), que forge Aristote et qui exprime la sorte de collaboration ou de synergie entre nos choix et la nature, dans la formation des dispositions (*hexeis*) dont l'ensemble constitue notre caractère. Le but d'Aristote est ici d'étendre la responsabilité de nos actes à nos dispositions, donc à notre personnalité morale tout entière (III, 7, 1114b 20-25).

### **4. Attribution et ascription**

Au terme de cette analyse sur le rapport aristotélicien entre l'action et son agent, nous voudrions montrer que la théorie moderne de l'action conduit à donner à l'ascription une signification distincte de l'attribution, qui transforme le cas particulier en exception et la place du même côté – à savoir celui de la pragmatique – que la capacité de se désigner soi-même, dont nous connaissons désormais les liens avec la théorie de l'énonciation et des actes de discours. En ce sens, l'ascription s'arrache au domaine de la référence identifiante

(approche sémantique), telle qu'elle s'exprime chez Strawson, et rentre dans le domaine de la pragmatique: je demande toujours en effet *qui* a fait ce qu'il a fait? Nous allons le voir, c'est de l'approche de Strawson lui-même que sourd ce déplacement: la sémantique appelle donc, pour ainsi dire, la pragmatique comme son pendant nécessaire.

Cette signification distincte est signalée chez Strawson, qui observe que les caractères physiques et psychiques *appartiennent* à la même personne, que celle-ci les *possède*. Or, ce dont une possesseur (*owner*) dispose est dit lui être propre (*own*), en opposition à ce qui appartient à un autre et qui, de ce fait, est dit lui être étranger. À son tour, le propre gouverne le sens que nous donnons aux adjectifs et pronoms que nous appelons précisément possessifs: « mon – le mien », « ton – le tien », « son/sa – le sien », etc. sans oublier l'impersonnel « on » et le distributif « chacun ».

La question est de savoir si ces expressions reposent sur des significations universelles qui méritent d'être assimilées à des transcendants du même ordre que ceux que nous avons assignés au champ sémantique de l'action<sup>1</sup>. Il y a tout lieu de le penser, puisqu'en effet l'ascription marque le renvoi de tous les termes du réseau conceptuel de l'action à son pivot *qui*? Inversement, nous déterminons la réponse à la question *qui*? en procurant une réponse à la chaîne des questions *quoi? pourquoi? comment ?*

Vérifions-le pour les deux questions *quoi?* et *pourquoi?* qui nous ont occupés jusqu'à présent.

C'est d'abord de l'action elle-même que nous disons qu'elle est de moi, de toi, de lui/d'elle, qu'elle dépend de chacun, qu'elle est en son pouvoir. C'est encore de l'intention que nous disons qu'elle est de quelqu'un. L'ascription consiste précisément dans la réappropriation par l'agent de sa propre délibération: se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options considérées.

Quant au motif, on s'aperçoit que le mentionner, c'est mentionner aussi l'agent: « Pourquoi A a-t-il fait X ? » Ce rapport possède même un caractère étrange. D'une part, la recherche de l'auteur est une enquête *terminable*, car elle s'arrête à la détermination de l'agent, désigné par un nom propre. Mais, il s'agit aussi d'une enquête *interminable*, car la chaîne des motivations se perd dans le brouillard des influences externes et internes.

Cela n'empêche pas toutefois que nous relient l'enquête interminable des motifs à l'enquête terminable de l'agent: cette relation étrange fait partie de notre concept d'ascription.

---

<sup>1</sup> La question, en filigrane, est celle de savoir si les procédures d'ascription et de description sont équivalentes. La réponse sera évidemment non, puisque l'ascription comme processus d'attribution renvoie à la capacité de se désigner soi-même, alors que la description, elle aussi comme processus d'attribution, ne permet pas un tel renvoi à soi. Nous allons aborder ce triple rapport entre ascription/description/prescription un peu plus bas, lors de l'évocation de la seconde aporie de l'ascription. Disons pour l'instant que l'attribution selon Strawson renvoie à la description (l'approche de toute la philosophie analytique est d'ailleurs de rester dans des limites descriptives, d'où l'occultation de la question de l'agent), alors qu'il s'agit de la considérer désormais comme ascription. En ce sens, le concept d'ascription permet de faire le lien entre une sémantique (attribution comme description) et une pragmatique (attribution comme ascription). Pour préciser les choses, notamment ce qu'il faut comprendre par sémantique et pragmatique, on peut dire que la sémantique renvoie à ce que l'on dit de l'action : ceci est une action parce qu'elle répond à des motifs, etc. tandis que la pragmatique évoque ce que je dis de ton action (ou ce que tu dis de mon action, etc.) au sens où je demande « qui a fait cela ? », où l'on me répond « c'est moi, lui, elle, etc. » et où l'on considère, sur cette base, ce que l'action nous apprend sur l'agent ou qui en est responsable, etc.

C'est donc en fonction du réseau entier qui quadrille la sémantique de l'action que nous comprenons l'expression: agent.

## **5. Les apories de l'ascription**

Si les choses paraissent relativement simples aussi longtemps que l'on reste dans les généralités concernant la relation d'inter-signification qui unit entre elles les notions du réseau sémantique de l'action, une analyse plus serrée de l'ascription offre de formidables résistances.

On ne peut se contenter ici d'incriminer l'ontologie de l'événement. Il faut plutôt se demander s'il ne faut pas carrément sortir du cadre de la sémantique de l'action, fourni par la théorie des particuliers de base de Strawson, où la personne en tant que terme référentiel demeure une des choses dont nous parlons, signe d'une ontologie du *quelque chose en général*, qui résiste à la requête de reconnaissance de *l'ipse*. En ce sens, nous achèverions le mouvement qui consiste à passer de la sémantique à la pragmatique.

Cependant, cela veut-il dire que la pragmatique du discours, axée sur l'énonciation et ouverte sur la désignation par soi de l'énonciateur, est d'un plus grand secours? En d'autres termes, le passage que nous effectuons de la sémantique – on parle d'une personne comme d'un particulier de base : lui, elle, eux, etc. – à la pragmatique – l'énonciation renvoie à l'énonciateur, à un soi – permet-il d'assurer son autonomie à l'ascription? En un sens oui, puisque l'on ouvre ainsi la voie à la considération de l'agent: cette action est la mienne, la tienne, etc.

*Mais jusqu'à un certain point seulement, dans la mesure où se désigner comme agent signifie plus que se désigner comme locuteur. C'est de cet écart entre deux degrés d'autodésignation que témoignent les apories propres à l'ascription.*

Énonçons ces apories, qui sont au nombre de trois, et qui, comprenons-le bien, ne sont pas les limites de la théorie de l'ascription, mais bien la manière dont celle-ci se construit. Elles ne sont pas « limitatives », mais « délimite » son champ d'application.

### **Première aporie :**

Il appartient au sens des prédicats pratiques (physiques) comme à celui de tous les prédicats psychiques d'être attribuables à un autre que soi, dès lors qu'ils sont attribuables à soi, et de garder le même sens dans les deux situations d'attribution.

Il est remarquable que, à la différence des deux autres thèses que nous rappelions au début, l'attribution se fasse non plus seulement à la même chose, mais au *soi* et à son *autre*. Le rapport du *qui?* au *quoi?* est ici mis à nu.

Cependant, le dédoublement de l'ascription entre soi-même et un autre suggère que l'ascription compense par une opération inverse, consistant à tenir en suspens l'attribution à quelqu'un, dans le seul but de donner une teneur descriptive aux prédicats d'action mis ainsi, pour ainsi dire, en réserve d'attribution.

Or, ce dédoublement fait problème. À l'échelle d'une culture, il implique que nous ne cessions d'accroître le répertoire des pensées, au sens large du mot incluant volitions, cognitions, émotions, dont nous comprenons le sens sans tenir compte de la différence des personnes auxquelles elles sont attribuées. Non seulement les phénomènes psychiques, que les classiques appelaient des affections et des actions, sont attribuables à quiconque, mais leur sens peut être compris hors de toute attribution explicite.

Cette possibilité de dénommer des phénomènes psychiques et d'en comprendre le sens, abstraction faite de leur attribution, définit très exactement leur statut de prédicat: « *le psychique* », c'est le répertoire des prédicats psychiques disponibles pour une culture donnée.

Ce suspens de l'attribution des prédicats pratiques révèle la particularité du rapport entre les questions *quoi/pourquoi?* et *qui?* Il appartient en effet à ce rapport ce pouvoir être suspendu, et l'ascription se comprend précisément en corrélation avec ce suspens. Nos analyses précédentes ont donc pu procéder à une *epochè* méthodique de la question de l'agent, sans paraître faire violence à l'expérience et à son expression au niveau du langage ordinaire. L'épistémologie causaliste et l'ontologie de l'événement se trouvaient ainsi favorisées.

En outre, ce détachement a le double effet, d'une part, de faciliter l'incorporation du sens des intentions et des motifs au répertoire des phénomènes psychiques, sans que nous ayons à préciser à qui ces phénomènes appartiennent, d'autre part, de rendre plus énigmatique l'appropriation qui lève le suspens de l'ascription.

La levée du suspens suppose en effet des degrés, depuis le « on » entièrement anonyme, antithèse absolue du soi, en passant par le « quiconque », au sens d'une individuation admettant la substitution indifférente, jusqu'au « chacun », qui implique une distribution de parts distinctes comme le suggère l'adage juridique « à chacun le sien » (*suum cuique*). Ces phases intermédiaires sont celles qui permettent à Strawson de passer de l'ascription à soi à un autre que soi.

Le décalage entre l'autodésignation comme agent et l'autodésignation comme locuteur permet donc à Strawson, qui reste dans le cadre d'une désignation comme locuteur, de passer de l'ascription à soi à l'ascription à un autre que soi. Ascription qu'il faut comprendre comme description, puisqu'il s'agit de « désignation » et non d'« autodésignation ». Cela s'atteste dans le fait que le langage lui-même n'éprouve pas de réticence à laisser en suspens l'agent.

La solution de cette aporie, du fait de la dialectique entre suspens (désignation) et appropriation (autodésignation), ne peut pas trouver sa solution dans le cadre de la théorie de la référence identifiante (Strawson). Pour passer du suspens de l'ascription, à travers l'ascription neutralisée, à l'ascription effective et singulière, il faut qu'un agent puisse *se désigner lui-même*, de telle sorte qu'il ait un autre véritable à qui la même attribution est faite de façon pertinente.

Il faut alors sortir de la sémantique de l'action et entrer dans la pragmatique qui prend en compte des propositions dont la signification varie avec la position du sujet parlant et, dans cette même mesure, implique une situation d'interlocution mettant face à

face un « je » et un « tu ». Mais, si le recours à la pragmatique du discours est nécessaire, celle-ci suffit-elle à rendre compte des particularités de l'autodésignation comme agent? C'est la question que soulèvent les autres apories de l'ascription.

En d'autres termes, le passage de la sémantique à la pragmatique est bien nécessaire, comme nous l'avons remarqué. Mais nous allons voir maintenant que même le passage à la pragmatique – par la considération de l'autodésignation du locuteur – souffre de certaines limitations – je le rappelle, constitutives du phénomène d'ascription – quant à la considération de l'autodésignation de soi comme agent (et non plus comme locuteur).

Sur ce point, je précise ce que je viens de dire à propos de Strawson: celui-ci reste dans le cadre d'une désignation du locuteur, ce qu'il faut dépasser par une autodésignation du locuteur qui, elle, pose le problème de comprendre l'autodésignation comme agent.

### Deuxième aporie :

La seconde difficulté concernant le statut de l'ascription concerne son rapport à la description. Si ascrire n'est pas décrire, n'est-ce pas en vertu d'une certaine affinité, qui reste à préciser, avec prescrire ?

Or, prescrire s'applique simultanément aux agents et à leurs actions. C'est à *quelqu'un* qu'il est prescrit d'agir en conformité avec telle ou telle règle *d'action*. Ainsi, se déterminent simultanément le permis et le non-permis du côté des actions, le blâme et la louange du côté des agents. Dès lors, les actions sont susceptibles d'être soumises à des règles et les agents peuvent être tenus pour responsables de leurs actions. On peut appeler imputation l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elle-mêmes pour permises ou non-permises.

Cette sorte d'analyse peut s'autoriser d'Aristote qui associe le plein-gré et le choix préférentiel à des critères d'imputation morale et juridique. Si le plein-gré mérite louange ou blâme, le contre-gré appelle pardon et pitié. De là, l'idée ingénieuse de tenir l'imputation, non pas pour une opération surajoutée à l'ascription, mais de même nature qu'elle.

H.L.A. Hart (« The Ascription of Responsibility and Rights ») propose, pour interpréter les propositions du langage ordinaire du type: « il a fait cela », de les rapprocher des décisions juridiques par lesquelles un juge statue. La transition entre les propositions du langage ordinaire, sans coloration morale ou juridique, et les décisions juridiques serait assurée par des propositions de statut intermédiaire de la forme: ceci est à vous, à moi, etc. bref, des propositions qui revendiquent, reconnaissent, attribuent des droits. De ce rapprochement entre imputation et attribution de droits résulte, par contraste, une complète césure entre ascrire et décrire.

L'intention qui préside à cette assimilation entre ascription et imputation morale tend à creuser l'écart entre l'ascription au sens moral et l'attribution au sens logique. Cet écart concerne aussi le sens assigné aux mots « posséder » et « appartenir ». L'agent, disions-nous, est possesseur de ses actions qui sont les siennes. Il *appartient* à quelqu'un de faire ceci plutôt que cela. Or, la possession n'a cessé de poser un problème juridique, comme l'atteste l'école du droit naturel, la philosophie kantienne du droit privé tout

entière centrée sur la distinction du mien et du tien dans la *Métaphysique des moeurs* et la théorie du droit abstrait dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.

On peut douter toutefois que l'imputation morale et juridique constitue la forme forte d'une structure logique dont l'ascription serait la forme faible. Ceci pour trois raisons au moins:

➤ Les énonciations juridiques s'appliquent difficilement à des actions aussi simples que celles que la grammaire et la logique des phrases d'action se plaisent à décrire, dans le dessein légitime de ne pas laisser l'intérêt moral, politique ou idéologique que le lecteur peut avoir pour les contenus d'action considérés interférer avec leur structure propositionnelle (« toucher le coude d'une femme », « boire un pot de peinture »).

De fait, l'imputation morale prend plutôt en compte des chaînes d'actions, que l'on peut appeler des *pratiques*. Or, les règles de complexification qui président à la composition de ces pratiques relèvent d'un autre type d'enquête que celle que contrôle encore la sémantique des phrases d'action.

➤ L'imputation juridique s'inscrit dans une classe d'actes de discours, à savoir celle des verdictives, lesquelles outrepassent la simple ascription d'une action à un agent. Or, si l'ascription paraît être une opération préalable à toute énonciation accusatoire du type des verdictives, le trait distinctif de l'ascription est-il à chercher au plan où se distinguent les actes de discours.

➤ Ce que l'assignation de responsabilité au sens éthico-juridique paraît présupposer est d'une autre nature que la désignation par soi-même d'un locuteur, à savoir un lien de nature causale – qui reste à déterminer – et que désigne l'expression de pouvoir-faire ou de puissance d'agir. Ainsi, Aristote a-t-il commencé par l'étude d'un acte fondamental, le choix préférentiel, dans lequel s'exprime une puissance d'agir plus primitive que le caractère blâmable ou louable de l'action produite.

Nous sommes ainsi renvoyés vers une analyse spécifique de la puissance d'agir, centrée sur l'efficacité causale de cette puissance. C'est en ce point que le lien de l'agent à son action ajoute une dimension nouvelle, proprement pratique, à la désignation par soi du locuteur et à la désignation de son interlocuteur comme autre que soi.

### Troisième aporie :

Que signifie puissance d'agir? C'est ici que surgit la troisième aporie dans laquelle semble s'enliser le concept d'ascription. Dire qu'une action dépend de son agent, c'est dire de façon équivalente qu'elle est en son pouvoir.

Avec la notion de pouvoir faire revient l'idée de causalité efficiente, que la révolution galiléenne avait chassée de la physique. Or, suffit-il, pour autoriser une telle réhabilitation, de tirer argument de la réelle polysémie de la notion de causalité, que maints auteurs contemporains reconnaissent volontiers, soit pour justifier une reformulation de la causalité appropriée aux sciences humaines, soit pour justifier son élimination définitive du champ scientifique des idées de lois ou de fonctions.

Mais une restauration de la causalité efficiente au bénéfice de l'ascription risque de passer pour un argument paresseux. Il va s'agir en fait de considérer la puissance d'agir comme un fait primitif, mais seulement au terme d'une dialectique permettant de la considérer comme telle. Cette dialectique passe par deux stades :

- Un stade *disjonctif*, au terme duquel est affirmé le caractère nécessairement antagoniste de la causalité primitive de l'agent par rapport aux autres modes de causalité.
- Un stade *conjonctif*, au terme duquel est reconnue la nécessité de coordonner de manière synergique la causalité primitive de l'agent avec les autres formes de causalité. Alors, et alors seulement, sera reconnu le fait primitif de ce qu'il faudra appeler, non seulement pouvoir-faire, mais au sens fort, *initiative*.

Dans sa phase disjonctive, notre dialectique croise inéluctablement l'argument kantien de la « Troisième antinomie cosmologique de la Raison pure », concernant la causalité libre et la causalité selon les lois de la nature. Insistons sur la position nécessairement antithétique de la question: « La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes » (PL. I, 1102)<sup>1</sup>.

Or, notre discussion de la théorie analytique de l'action nous a confronté à une telle formulation antithétique entre l'événement qui arrive ou qu'on fait arriver, entre cause et motif, entre connaissance par observation et connaissance sans observation (Anscombe), entre *event agency* et *agent agency* (Davidson). Mais c'est dans la polarité entre ascrire et décrire que réside la formulation antithétique du problème.

La thèse dénomme « spontanéité absolue des causes » la capacité de « commencer de soi-même une série de phénomènes qui se déroulera selon les lois de la nature » (PL. I, 1104). Dans la « Remarque » qui suit la « Preuve », Kant note qu'une telle « spontanéité absolue de l'action » est le « fondement propre de l'imputabilité de cette action ». Nous avons donc bien raison de chercher sous l'imputation, au sens moral et juridique du

---

1 III, 308 ; A 444, B 472.

terme, la couche primitive d'un pouvoir-faire.

Qu'est-ce qui, dans la théorie analytique de l'action, correspond à la notion kantienne de spontanéité absolue? C'est la notion devenue classique, à la suite d'Arthur Danto, d' « actions de base ». Voici la définition que Danto en donne: ce sont des actions qui ne requièrent aucune autre action intermédiaire qu'il faudrait avoir faite pour (*in order to*) pouvoir faire ceci ou cela. En éliminant la clause « de sorte que », on met à nu dans les actions de base une sorte de causalité qui se définit par elle-même. Sont des actions de base celles de nos actions qui relèvent du répertoire de ce que chacun sait comment faire, sans recourir à une action médiate d'ordre instrumental ou stratégique. *En ce sens, le concept d'action de base désigne un fait primitif.* Le concept d'action de base tient dans l'ordre pratique la place qu'occupe l'évidence dans l'ordre cognitif: « Nous savons tous de façon directe et intuitive, écrit A. Danto, qu'il y a des actions de base et quelles actions sont des actions de base ».

Le lien entre cette dernière assertion et l'argument antithétique de type kantien reste masqué aussi longtemps qu'on ne le replace pas dans le champ conflictuel de la causalité. C'est en effet à titre de commencement d'une série causale que la notion d'action de base revêt son caractère problématique et du même coup échappe à l'accusation d'argument paresseux. Sous sa forme négative, en effet, l'idée de commencement implique un arrêt dans le mouvement de la pensée remontant plus haut en direction d'une cause antérieure. Or, c'est cet arrêt que l'*Antithèse* kantienne dénonce comme illégitime affranchissement des lois; c'est en ce point précis que prend naissance le nécessaire « conflit des idées transcendantales ».

Une compréhension naïve de l'action de base, qui laisse non développé son rapport à l'agent, ignore ce caractère antithétique de la notion de commencement. Ainsi, avons-nous noté que la recherche des motifs d'une action est interminable, tandis que celle de son auteur est terminable. Les réponses à la question *qui?* mettent fin à l'enquête. *Ce n'est pas que l'investigation soit interrompue arbitrairement, mais les réponses qui terminent l'enquête sont tenues pour suffisantes par celui qui les donne et acceptables comme telles par celui qui les reçoit.*

L'agent s'avère ainsi une étrange cause, puisque sa mention met fin à la recherche de la cause, laquelle se poursuit sur l'autre ligne, celle de la motivation. L'antithétique dont parle Kant pénètre dans la théorie de l'action au point d'articulation de la *puissance d'agir* (agent comme cause/déterminable) et des *raisons d'agir* (motifs comme causes/interminable).

Mais l'essentiel n'est pas là. L'idée de commencement absolu n'est pas seulement justifié par un argument négatif (il n'est pas nécessaire de remonter dans la chaîne causale); elle l'est plus encore par l'argument positif. En effet, sans un commencement dans la série, argumente Kant, la série des causes ne serait pas complète; il appartient donc à l'idée de commencement que celui-ci assure « l'intégralité de la série du côté des causes dérivant les unes des autres » (PL. I, 1102). Ce sceau de complétude est essentiel à la formulation de l'antinomie, puisque c'est à l'idée d'intégralité d'une série causale que s'oppose l'ouverture illimitée du processus causal selon l'antithèse.

Or, Kant distingue encore, dans la « Remarque », deux types de commencement: l'un qui serait le commencement du monde et l'autre qui serait commencement au milieu du cours du monde; ce dernier est celui de la liberté. Mais, n'a-t-on pas dénommé absolue la spontanéité? Comment parler en ces conditions d'un commencement « relativement premier » (PL. I, 1106)?

Réponse: commencement absolu eu égard à une série particulière d'événements, la liberté n'est qu'un commencement relatif eu égard au cours entier du monde. Et Kant de préciser qu'il s'agit d'un commencement absolument premier, non pas quant au temps, mais quant à la causalité. Cette distinction entre commencement *du* monde et commencement *dans* le monde est essentielle à la notion de commencement pratique prise du point de vue de sa fonction intégrative. Le commencement pratique *in medias res* n'exerce sa fonction de complétude que sur des séries déterminées de causes qu'il contribue à distinguer d'autres séries inaugurées par d'autres commencements.

Cela se confirme par nos analyses antérieures, puisque la théorie de l'action rencontre le problème du rapport entre commencement et série complète dans les termes qui lui sont propres. Ce sont, je le rappelle, les termes de la description, par contraste avec l'ascription qui prend en compte l'agent. Le problème initial est d'identifier et de dénommer les actions appartenant à une chaîne pratique. La question est alors de savoir quelle est la « vraie » description dans ce cas complexe.

Si les multiples descriptions que l'on peut donner d'une action sont recevables (je pompe de l'eau, j'empoisonne les habitants, je déclenche une guerre), c'est parce que le premier geste (selon le mot d'Anscombe), qui est une action de base (selon Danto) « avale » la chaîne des événements. Pour la logique du raisonnement pratique, la série est unifiée par un lien d'implication de type moyen-fin. Le premier geste renvoie, sous l'espèce de l'intention, à la fin de l'action.

Mais, du point de vue causal, celui des événements et non plus des intentions, l'unification de la série est assurée par la capacité d'intégration et de sommation exercée par le commencement lui-même de la série considérée, dont la visée intentionnelle traverse la série entière.

Or, ces hésitations deviennent embarrassantes dès lors que l'on passe au régime de l'ascription à un agent: *jusqu'où* s'étend l'efficace du commencement et, par conséquent, la responsabilité de l'agent, eu égard au caractère illimité de la série des conséquences physiques?

Autant l'agent jouait le rôle de butoir en amont, autant les conséquences se déploient à l'infini en aval du commencement. Le fait que l'agent soit un commencement relativement premier l'inscrit par rapport à d'autres commencements qui ont chacun une portée et des conséquences. Or, les pénalistes et les historiens le savent, l'individu n'est pas *dans* les conséquences lointaines comme il est *dans* son geste immédiat.

Le problème est alors de délimiter la sphère d'événements dont on peut le rendre responsable. Mais, les effets d'une action se détachent de l'agent, comme le discours le fait de la parole vive par la médiation de l'écriture. Ce sont les lois de la nature qui prennent en charge la suite de nos initiatives. C'est ainsi que l'action peut avoir des conséquences non voulues, ou des effets pervers.

Cette entreprise de distinction est ainsi fort complexe, puisqu'il s'agit de discriminer des segments intentionnels de segments systémiques, dans la mesure où ils expriment la structure de systèmes physiques dynamiques. Mais, la continuation qui prolonge l'énergie du commencement exprime l'enchevêtrement des deux modes de liaison. Sans cet enchevêtrement, on ne pourrait pas dire qu'agir, c'est *produire des changements dans le monde*.

Ce type d'intrication se retrouve au niveau social et historique, où l'action de chacun rencontre l'action de chaque autre. Ici, attribuer, c'est distribuer, notamment afin de discriminer entre responsabilité historique et responsabilité morale. Ainsi, l'action de chacun (et son histoire) est enchevêtrée non seulement dans le cours physique des choses, mais dans le cours social de l'activité humaine.

C'est finalement la notion de commencement relativement premier qui implique une multiplicité d'agents et de commencements d'actions qui peuvent être assignés à chacun. Or, la structure conflictuelle de cette assignation ne saurait être éliminée; la délimitation de la portée d'une décision responsable contribue à l'effet de clôture sans lequel on ne saurait parler de série intégrale.

Tout cela étant dit, peut-on en rester au stade antinomique dans la compréhension de ce qui est signifié par la puissance d'agir? Alors que pour les première et deuxième antinomies cosmologiques, la solution reste sceptique, il n'en est pas de même selon Kant pour la troisième et la quatrième. Les premières ressortissent en effet à des idées transcendantales mathématiques, qui ne peuvent prendre appui que sur une condition sensible, c'est-à-dire faisant elle-même partie de la série.

Or, dans les deux dernières antinomies, on peut conserver côte à côte thèse et antithèse. En effet, « la série dynamique des conditions sensibles permet encore une condition hétérogène qui n'est pas une partie de la série, mais qui, en tant que purement *intelligible*, réside en dehors de la série, ce qui donne satisfaction à la raison et place l'inconditionné à la tête des phénomènes, sans troubler la série de ces phénomènes toujours conditionnés et sans pour cela la briser contrairement au principe de l'entendement » (PL. I, 1106). Il s'agit donc de maintenir thèse et antithèse sur deux plans différents.

La liberté comme idée transcendantale pure, sans attaches phénoménales, constitue le sens ultime de la faculté de commencer de soi-même une série causale. Sur cette liberté transcendantale se fonde le concept pratique de liberté, c'est-à-dire l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité (PL. I, 1167-1186). Mais qu'est-ce qu'une liberté transcendantale? C'est une liberté *intelligible*, si l'on appelle intelligible « ce qui dans l'objet des sens n'est pas lui-même phénomène ». Et la suite: « Si donc, ce qui doit être considéré comme phénomène dans le monde sensible a aussi en lui-même un pouvoir, qui n'est pas un objet d'intuition sensible, mais par lequel, cependant, il peut être une cause des phénomènes, on peut alors considérer la causalité de cet être sous deux points de vue, comme intelligible quant aux effets de cette action, ou comme causalité d'un phénomène dans le monde sensible » (PL. I, 1171-1172)

Une autre solution s'avère possible lorsque Kant dit: « Rien n'empêche d'attribuer à cet objet transcendantal, outre la propriété qu'il a de nous apparaître, une causalité encore qui n'est pas phénomène bien que son effet se rencontre cependant dans le phénomène » (1172). Or, quel est cet effet qui se rencontre dans le phénomène? Kant l'appelle *caractère*, en distinguant caractère empirique et caractère intelligible. L'agir ne peut-il pas alors être compris comme le recouvrement de la thèse et de l'antithèse sous l'espèce d'un phénomène spécifique du champ pratique, qu'on peut appeler *initiative*?

L'initiative, dirons-nous, est une intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde. Or, avec Kant, on ne peut se représenter cette prise de l'agent humain sur les choses que comme une conjonction entre plusieurs sortes de causalité, ce qui constitue une contrainte liée à la structure de l'action en tant qu'initiative. À cet égard, Aristote a frayé la voie avec sa notion de *sunaition*, qui fait de l'agent une cause partielle et concourante dans la formation des dispositions et du caractère. Mais il nuance toutefois cette composition. C'est « en quelque sorte » que se composent les causalités.

Il apparaît donc nécessaire de ne pas se borner à opposer le caractère interminable de l'enquête sur les motifs et le caractère terminable de l'enquête sur l'agent. La puissance d'agir consiste précisément dans la liaison entre l'une et l'autre enquête, où se reflète l'exigence de lier le *qui?* au *pourquoi?* à travers le *quoi?* de l'action. C'est sur le cours de la nature extérieure que la puissance d'agir exerce sa prise.

H. von Wright, dans *Explanation and Understanding*, propose la notion de modèle quasi-causal afin de rendre compte du phénomène générale de l'intervention. Il s'agit d'un modèle mixte, en ce sens qu'il conjoint des segments téléologiques, justiciables du raisonnement pratique, et des segments systémiques, justiciables de l'explication causale. Le problème se situe au niveau des points de suture entre cause et fin. L'argument montre la capacité qu'a l'agent de faire coïncider une des choses qu'il sait faire (qu'il sait pouvoir faire) avec l'état initial d'un système dont il détermine du même coup les conditions de clôture. Avec l'idée de mettre un système en mouvement, les notions de causalité et d'action se rejoignent, mais se recouvrent-elles?

Il semble que ce soit dans un autre discours du « je peux », que celui-ci pourrait être reconnu comme l'origine même de la liaison entre les deux ordres de causalité. Discours prenant appui sur l'ontologie du corps propre, c'est-à-dire d'un corps qui est aussi mon corps propre, qui se situe donc au point d'articulation d'un pouvoir agir qui est le nôtre et d'un cours des choses qui relève de l'ordre du monde.

Au terme de ces considérations, on se rend compte que l'ascription ne constitue qu'une détermination partielle et encore abstraite de ce qui est signifié par l'ipséité du soi. Chacune des apories de l'ascription pointe vers un dépassement spécifique du point de vue strictement linguistique.

La première aporie indiquait le dépassement nécessaire de la sémantique par la pragmatique, notamment par la prise en compte de la situation d'interlocution, où s'atteste le pouvoir de l'agent de se désigner soi-même en désignant un autre.

La seconde aporie n'était pas vaine; en distinguant ascription et imputation, elle indique une enquête sur la *praxis* et les pratiques de discerner les points d'implantation d'une évaluation proprement éthique de l'agir humain, au sens téléologique et au sens déontologique, autrement dit selon le bon et selon l'obligatoire.

La troisième aporie avait pour but de faire emprunter à un fait primitif (le pouvoir-faire) une voie proprement dialectique, permettant d'en dégager les implications majeures.

Celles-ci sont d'abord épistémologiques: nous avons l'assurance, d'une certitude qui n'est pas une croyance, une *doxa* inférieure au savoir, que nous pouvons faire les gestes familiers que Danto enracine dans les actions de base. Elles sont aussi ontologiques: le fait primitif de pouvoir-faire fait partie d'une constellation de faits primitifs qui relèvent de l'ontologie du soi. L'ontologie du corps que nous avons évoqué pointe en sa direction, en tant qu'ontologie du soi souffrant et agissant.